



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

Vorlesungen über Hegels Phänomenologie des Geistes

Rother, Wolfgang

Abstract: Hegel gehört immer noch zu den philosophischen Klassikern, und seine Phänomenologie des Geistes zählt zu den wichtigsten und einflussreichsten philosophischen Texten. So unbestritten die ideengeschichtliche Bedeutung Hegels ist: die Lektüre seiner Texte verlangt den Studierenden – und nicht nur ihnen – einiges ab. Das vorliegende Buch ist aus einer im Frühjahrssemester 2020 gehaltenen Vorlesung an der Universität Zürich entstanden. Es bietet eine Einführung in das Denken Hegels und einen Überblick über die wichtigsten Themen, Konzeptionen und Fragen seiner Philosophie, die in ihren systematischen und historischen Kontext gestellt und deren Relevanz für aktuelle philosophische Debatten diskutiert wird.

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.lib.02>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-190825>

Monograph

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

Rother, Wolfgang (2020). Vorlesungen über Hegels Phänomenologie des Geistes. Zürich: Hauptbibliothek Open Publishing Environment (HOPE).

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.lib.02>

Wolfgang Rother

Vorlesung über
Hegels
Phänomenologie
des Geistes

conexus

© 2020 conexus. Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden
und Lehrenden der Universität Zürich

Alle Beiträge dürfen im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 –
Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine
Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



Wolfgang Rother: Vorlesung über Hegels Phänomenologie des Geistes
<https://doi.org/10.24445/conexus.lib.02>

ISSN 2673-1851

conexus

Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich

Herausgeber

Prof. Dr. Wolfgang Rother
Philosophisches Seminar

Redaktionskommission

Prof. Dr. Jan-Andrea Bernhard
Theologische Fakultät

Prof. Dr. Michael Hässig
Vetsuisse-Fakultät

PD Dr. Sabine Hoidn
Institut für Erziehungswissenschaft

PD Dr. Malcolm MacLaren
Rechtswissenschaftliche Fakultät

Prof. Dr. Matthias Neugebauer
Theologische Fakultät

Prof. Dr. Stephan R. Vavricka
Medizinische Fakultät

Prof. Dr. Ulrike Zeuch
Deutsches Seminar

Inhalt

Vorwort	7
Einführung	9
<i>Zum Aufbau der Phänomenologie des Geistes</i>	10
<i>System und Enzyklopädie, Phänomenologie und Geschichte</i> ...	13
VORREDE: VOM WISSENSCHAFTLICHEN ERKENNEN	23
BEWUSSTSEIN	37
I. Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen	37
II. Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung	44
III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt	48
SELBSTBEWUSSTSEIN	55
IV. Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst	55
A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft	61
Herrschaft und Knechtschaft	64
B. Freiheit des Selbstbewusstseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein... ..	69
Stoizismus	69
Skeptizismus	71
Das unglückliche Bewusstsein	74

VERNUNFT	78
V. Gewissheit und Wahrheit der Vernunft	78
A. Beobachtende Vernunft	85
B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst	88
C. Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist	95
DER GEIST	97
VI. Der Geist	97
A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit	101
B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung	114
I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes	114
II. Die Aufklärung	119
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben	121
b. Die Wahrheit der Aufklärung	136
III. Die absolute Freiheit und der Schrecken	142
<i>Exkurs: Einige Bemerkungen zur «Rettung» der Aufklärung</i>	153
C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität	157
a. Die moralische Weltanschauung	158
b. Die Verstellung	167
c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung	170
<i>«Sprache als Dasein des Geistes»</i>	176
DER ABSOLUTE GEIST	183
<i>Einführung</i>	183
<i>Geist</i>	187
<i>absolut</i>	193
<i>Kunst</i>	195
<i>Religion</i>	196
<i>Philosophie</i>	197

DIE KUNST	200
VII. Die Religion – B. Die Kunstreligion	200
a. Das abstrakte Kunstwerk	206
b. Das lebendige Kunstwerk	207
c. Das geistige Kunstwerk	208
<i>Ausblick: Von Hegel zu Adorno. Die Kunst nach dem Ende</i>	
<i>der Kunst</i>	212
<i>Entkunstung der Kunst</i>	214
<i>Das Schöne und das Hässliche. Ästhetik als kritische</i>	
<i>Theorie</i>	215
<i>Das Naturschöne als kritischer und ästhetischer Begriff</i> ..	217
DIE RELIGION	222
<i>Kontext: Hegels Philosophie der Religion</i>	222
VII. Die Religion	231
A. Die natürliche Religion	237
C. Die offenbare Religion	240
<i>Gott als Erschaffer der Welt</i>	242
<i>Gott als Mensch</i>	244
<i>Gott als Gemeinschaft</i>	245
<i>Das Böse – Schuld und Sünde</i>	247
<i>Tod und Auferstehung</i>	249
DAS ABSOLUTE WISSEN	251
<i>Kontext: Zum Philosophie-Abschnitt in der Enzyklopädie</i>	
<i>der philosophischen Wissenschaften</i>	251
<i>Philosophie und Religion</i>	251
<i>Aristoteles Metaphysik XII 7</i>	255
VIII. Das absolute Wissen	260
Abkürzungen	273
Literaturverzeichnis	274
<i>Auswahlbibliographie zu Hegel</i>	274
<i>Im Text zitierte Werke</i>	283

Vorwort

Hegel gehört immer noch zu den philosophischen Klassikern, und seine *Phänomenologie des Geistes* zählt zu den wichtigsten und einflussreichsten philosophischen Texten. Selbst die analytische Philosophie, die stets auf begrifflicher Klarheit und Eindeutigkeit sowie auf sprachlicher Exaktheit insistiert und daher gegenüber dem kontinentalen spekulativen und dialektischen Philosophieren kritisch eingestellt ist, hat mittlerweile Hegel für sich entdeckt, so dass man mit gutem Recht von einer «Hegelianischen Wende» der analytischen Philosophie sprechen kann.*

So unbestritten die ideengeschichtliche Bedeutung Hegels ist, so relevant sein Denken auch für aktuelle philosophische Diskussionen sein mag: die Lektüre seiner Texte verlangt den Studierenden – und nicht nur ihnen – einiges ab. Kaum jemand mag sich allein durch die fast sechshundert engbedruckten und typographisch wenig ansprechend gestalteten Seiten der Suhrkamp-Ausgabe der *Phänomenologie des Geistes* durchkämpfen. Viele geben auf, bevor sie zum absoluten Wissen durchgedrungen sind – leider. Grund genug, anlässlich des 250. Geburtstages Hegels meine letzte Lehrveranstaltung an der Universität Zürich diesem gewaltigen Werk zu widmen. Nach drei Vorlesungen musste die Universität allerdings wegen der Corona-Krise geschlossen werden. Statt die Studierenden mit Video- oder Tonaufzeichnungen zu bedienen, habe ich mich dafür entschieden, ihnen jede Woche ein ausgearbeitetes Vorlesungsskript zu schicken, das ich auf vielfachen Wunsch nun einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich mache.

* Paradigmatisch der Titel des Aufsatzes von T. Rockmore: *Analytic Philosophy and the Hegelian Turn*.

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich ausdrücklich nicht um einen Beitrag zur Hegelforschung, sondern um eine Einführung für Studierende der Philosophie und ihrer Geschichte. Der Anspruch ist kein primär wissenschaftlicher, sondern vor allem ein didaktischer. Um einen weitgehend ungefilterten Zugang zu Hegel und eine direkte Auseinandersetzung mit seinem Denken zu ermöglichen, zitiere und diskutiere ich zentrale Stellen aus der *Phänomenologie des Geistes*, aber keine Forschungsliteratur. Eine Auswahl mir relevant erscheinender Arbeiten sind an Schluss dieses Bandes zusammengestellt. Da der Text als Vorlesung konzipiert war, habe ich den Vortragsstil weitgehend beibehalten und mich – ganz im Sinne des Gebotes der analytischen Philosophie – um eine klare und verständliche Darstellung bemüht. Vermutlich ist mir das aber nicht immer gelungen.

Zum Schluss ein Wort des Dankes: an das Open Access Publishing Team der Hauptbibliothek der Universität Zürich für den professionellen technischen Support und an die Studierenden sowie die Hörerinnen und Hörer für ihre rege Beteiligung an der Diskussion – zunächst im Hörsaal, dann auf der Plattform OLAT Online Learning and Training.

Zürich, im Sommer 2020

Wolfgang Rother

Einführung

Was ist Phänomenologie? Für Hegel ist die Phänomenologie sowohl eine Methode philosophischer Forschung als auch eine Methode philosophischer Darstellung. Phänomenologie als Forschungsmethode ist durch das gekennzeichnet, was Husserl später als *ἐποχή*, als Zurückhaltung des subjektiven Urteils bezeichnete (vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 56–57). In der *Phänomenologie des Geistes* schaut Hegel der Entwicklung der Phänomene gewissermassen zu. Als Methode der Darstellung ist Phänomenologie aber nicht bloss Deskription der Phänomene, sondern auch Konstruktion und Rekonstruktion, das heisst philosophischer Nachvollzug ihrer systematischen und dialektischen Ordnung.

Gegenstand der Hegelschen Phänomenologie ist der Geist, dessen erste Gestalt das Bewusstsein ist. Im späteren System der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* reduziert Hegel den Geist, der in der *Phänomenologie des Geistes* thematisiert wird, auf das Bewusstsein, auf eine Gestalt des subjektiven Geistes – aber der Geistbegriff der *Phänomenologie des Geistes* umfasst in gleicher Weise den objektiven und den absoluten Geist, also nicht nur die Gestalten des Bewusstseins, sondern auch die Gestalten der konkreten Welt und ihrer Geschichte. Hegel fasst diese Gestalten des Geistes nicht als statische Entitäten, die zu analysieren wären, sondern als Entitäten, die sich entwickeln und denen wir bei ihrer Entwicklung zuschauen – ich benutze diesen Ausdruck durchaus mit Blick auf Husserls Wesenserschauung und seine eidetische Reduktion (vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 10–13, 108–119), die in gewisser Hinsicht in Hegels phänomenologischer Methode präformiert sind.

Zum Aufbau der Phänomenologie des Geistes

Die Entwicklung des Bewusstseins und seiner Gestalten verläuft, wie ein Blick auf die Gliederung der *Phänomenologie des Geistes* zeigt, vom unmittelbaren, sinnlichen Bewusstsein über das Selbstbewusstsein zur Vernunft.

A. BEWUSSTSEIN

- I. Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen
- II. Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung
- III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt

B. SELBSTBEWUSSTSEIN

- IV. Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst

C. VERNUNFT

(AA) VERNUNFT

- V. Gewissheit und Wahrheit der Vernunft

(BB) DER GEIST

- VI. Der Geist

(CC) DIE RELIGION

- VII. Die Religion

(DD) DAS ABSOLUTE WISSEN

- VIII. Das absolute Wissen

Was sehen wir an dieser Gliederung? Bewusstsein und Selbstbewusstsein sind phänomenologische Entwicklungsphasen auf dem Weg hin zur Vernunft – das ist der Dreischritt A.–B.–C. Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist also keine blosse Bewusstseinsphilosophie. Das Bewusstsein (A.), das sich selbst zum Gegenstand hat, das sich seiner selbst vergewissert hat (B.), ist Voraussetzung für den Schritt in die Vernunft (C).

Die Vernunft ist das Resultat, der End- und Kulminationspunkt (C.) der Entwicklung, die das Bewusstsein durchläuft, und zugleich der Anfang (AA) der neuer, spezifischer Gestalten, nämlich Geist (BB) – Religion (CC) – absolutes Wissen (DD). Unter Geist versteht Hegel hier nicht mehr Gestalten nur des Bewusstseins, sondern die konkreten und wirklichen Gestalten der Welt:

von der Sittlichkeit, Bildung, Aufklärung und Moralität über die Religion und Kunst zum absoluten Wissen.

(BB) DER GEIST

VI. Der Geist

- A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit
 - a. Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib
 - b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal
 - c. Der Rechtszustand
- B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung
 - I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes
 - II. Die Aufklärung
 - III. Die absolute Freiheit und der Schrecken
- C. Der sich seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität
 - a. Die moralische Weltanschauung
 - b. Die Verstellung
 - c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung

Um hier nicht zu sehr vorzugreifen und nur die grossen Entwicklungslinien zu verfolgen: Dem Dreischritt Bewusstsein (A.) – Selbstbewusstsein (B.) – Vernunft (C.) korrespondiert auf «höherer» Ebene der Dreischritt wahrer Geist (IV. A.) – sich entfremdeter Geist (IV. B.) – sich seiner selbst gewisser Geist (IV. C.). Die Dynamik geht in der Hegelschen Dialektik immer vom Mittelglied aus, das das Unmittelbare, das erst einmal Gegebene negiert. Die Negativität ist der Motor der Dynamik. In der Dynamik des Geistes ist das zentrale Moment die Entfremdung und in der Entfremdung ist es die Aufklärung (IV. B. I.), die zur absoluten Freiheit und zum Schrecken führt. Entfremdung ist für Hegel «Flucht aus der wirklichen Welt» (PhG 363), Aufklärung ist die historische Epoche und die geistesgeschichtliche Bewegung, deren Dialektik Adorno und Horkheimer diskutiert haben, die absolute Freiheit und der Schrecken ist für Hegel die Terreur der Jakobiner, für Adorno und

Horkheimer der Terror des 20. Jahrhunderts in den Gestalten des Nationalsozialismus und des Faschismus sowie des Stalinismus. Darüber im Verlauf der Vorlesung mehr.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf die ursprüngliche Gliederung der *Phänomenologie des Geistes* in acht römisch nummerierte Kapitel:

- I. Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen
- II. Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung
- III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt
- IV. Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst
- V. Gewissheit und Wahrheit der Vernunft
- VI. Der Geist
- VII. Die Religion
- VIII. Das absolute Wissen

Mir sagt dieser «römische» Verlauf deshalb besonders zu, weil er die schematische Dialektik des Dreischritts konterkariert und einen Prozess beschreibt, der von der Sinnlichkeit, von intuitiven oder vorbewussten Gestalten des Wissens ausgeht und an dessen Ende wir in der Tat *wissen* – und im «absoluten Wissen» wissen, dass wir wissen, das heisst, dass wir uns dessen bewusst werden, was wir schon von Anfang an wussten, aber wir mussten lernen, dass wir uns täuschen können, dass das Sinnliche seine Wahrheit in der übersinnlichen Welt, im Transzendenten findet, dass wir uns unserer selbst vergewissern – dem Kapitel IV., «Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst», korrespondiert die «theoretische» Gestalt der Wahrheit des cartesischen Cogito, doch bei Hegel gelangt das Bewusstsein nicht durch den systematischen Zweifel zu sich selbst, sondern in einem «praktischen» Prozess, nämlich durch den dramatischen Kampf zwischen Knecht und Herrn, einer Präfiguration dessen, was für Marx die geschichtsphilosophische Dynamik des Klassenkampfes ausmacht. Die Gewinnung des Selbstbewusstseins erscheint insofern nicht nur als individueller und kognitiver, sondern als sozialer und politischer Akt.

Um die anfangs gestellte Frage «Was ist Phänomenologie?» mit Hegel zu beantworten:

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewusstsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten. (PhG 31)

Wissenschaft oder Wissen *ist* nicht, sondern sie *wird*. Die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt das Werden des Wissens und vollzieht diesen Prozess nach. Wissen ist zuerst unmittelbarer Geist, das heisst, ein Geist, der noch nicht Geist ist: das Geistlose. Sinnliches Bewusstsein wird dabei nicht disqualifiziert und devalviert, nicht entwertet und geringgeschätzt, sondern insofern nobilitiert, als es der Anfang eines Prozesses ist, der zum Begriff, zum Wissen führt. Es hat «sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten», bis es Wissen geworden ist. Diesen Prozess stellt die *Phänomenologie des Geistes* dar.

System und Enzyklopädie, Phänomenologie und Geschichte

Hegel wollte, als er in Jena an der *Phänomenologie des Geistes* arbeitete, ein «System der Wissenschaft» vorlegen. Unter «Wissenschaft» versteht er nicht mehr und nicht weniger als Philosophie. Nach seinem ursprünglichen Plan bildete die *Phänomenologie des Geistes* – so auf dem Titelblatt der Erstausgabe von 1807 – den ersten Teil dieser Wissenschaft. Die Logik sollte den zweiten Teil bilden, gefolgt von der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, die, wie wir gesehen haben, bereits in der *Phänomenologie* prominent erscheint. Diese ursprüngliche Konzeption thematisiert Hegel auch in seiner Selbstanzeige im *Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung* vom 28. Oktober 1807:

Dieser Band stellt das *werdende Wissen* dar. Die Phänomenologie des Geistes soll an die Stelle der psychologischen Erklärungen oder auch der abstrakten Erörterungen über die Begründung des Wissens treten. Sie betrachtet die *Vorbereitung* zur Wissenschaft aus einem Gesichtspunkte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie fasst die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. Es wird daher in den Hauptabteilungen dieser Wissenschaft, die wieder in mehrere zerfallen, das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, die beobachtende und handelnde Vernunft, der Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer Geist, und endlich als religiöser in seinen unterschiedlichen Formen betrachtet. Der dem ersten Blick sich als Chaos darbietende Reichtum der Erscheinungen des Geistes ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sich nach ihrer Notwendigkeit darstellt, in der die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen.

In der Vorrede erklärt sich der Verfasser über das, was ihm Bedürfnis der Philosophie auf ihrem jetzigen Standpunkte zu sein scheint; ferner über die Anmassung und den Unfug der philosophischen Formeln, der gegenwärtig die Philosophie herabwürdigt, und über das, worauf es überhaupt bei ihr und ihrem Studium ankommt.

Der *zweite Band* wird das System der *Logik* als spekulativer Philosophie und der zwei übrigen Teile der Philosophie, die *Wissenschaften der Natur* und des *Geistes* enthalten. (PhG 593)

Die Schlüsselwörter sind hier «werdendes Wissen», «Vorbereitung zur Wissenschaft», also Propädeutik und noch nicht die Wissenschaft selbst, aber auch «erste Wissenschaft der Philosophie», was an «prima philosophia» im Sinne von Metaphysik erinnert, also eben nicht bloss Propädeutik. Die *Phänomenologie* beschreibt

«Gestalten des Geistes» als «Stationen» eines «Weges» hin zum «reinen Wissen» oder «absoluten Geist». Reine Phänomenologie, das heisst die positivistische Beschreibung dessen, was der Fall ist, erscheint als «Chaos». Was Hegel dagegen beabsichtigt, ist die Schaffung von Ordnung: Er will eine «wissenschaftliche Ordnung» in dieses Chaos bringen. Wir werden erinnert an die Bewegung vom Chaos, vom Tohuwabohu im biblischen Genesis-Mythos, das durch Scheidungen und Differenzierungen zum Kosmos wird. Was zentral ist für Hegels *Phänomenologie*, ist seine Perspektive auf die Wahrheit, die bei aller Absolutheitsrhetorik plural und relativ gedacht wird. Die höhere Wahrheit ist stets bloss die «nächste Wahrheit», und die letzte Wahrheit ist nicht *eine*, sondern sie ist zunächst Religion und dann Wissenschaft oder Philosophie.

«Der zweite Band wird das System der Logik [...] enthalten», heisst es am Schluss der Selbstanzeige. Als der erste Band der *Wissenschaft der Logik* fünf Jahre später erschien, fehlt allerdings ein Hinweis darauf, dass es sich um den zweiten Teil des Systems Wissenschaft handelt.

Gemäss dem ursprünglichen Konzept sollte der erste Teil ein phänomenologischer Nachvollzug des Werdens der Wissenschaft sein und der zweite die logische Explikation, Entfaltung dieses Wissens im Medium des Begriffs. Den ersten Teil des Systems als Werden des Wissens wollte Hegel ursprünglich unter dem Titel «Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewusstseins» publizieren (vgl. PhG 596). Eine Spur dieses alten Titels hat sich in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* erhalten. Dort wird die *Phänomenologie* – ähnlich wie in der Selbstanzeige – als «Folge der Gestalten des Bewusstseins in ihrer Notwendigkeit» bestimmt (PhG 80). «Durch diese Notwendigkeit», so Hegel, «ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft* und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewusstseins.» (ebd.) So wie die *Phänomenologie des Geistes* als Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins eine empirische Wissenschaft ist, so ist die *Wissenschaft der Logik* die Wissenschaft vom Denken im Medium des Begriffs. Diesen phänomenologischen Empirismus thematisiert Hegel in der Einleitung zur *Enzyklopädie*:

Es ist ein alter Satz, der dem *Aristoteles* fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: «nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu», – es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Missverständnis zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: «nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu», – in dem ganz allgemeinen Sinne, dass der νοῦς; und in tieferer Bestimmung der Geist die Ursache der Welt ist, und in dem näheren [...], dass das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat. (Enz § 8)

Was Hegel hier anspricht, ist die Dialektik von Erfahrung und Denken, von sinnlicher Wahrnehmung und Begriff. Die Wahrheit erschliesst sich aus beidem, und in beiden Sätzen zeigt sich ein Aspekt der Wahrheit. Erstens können wir nicht denken, was wir nicht erfahren haben, aber wir können auch nicht erfahren, sinnlich wahrnehmen ohne den νοῦς, das Denken, den Geist. Denn *unsere* sinnliche Wahrnehmung ist stets eine Wahrnehmung, deren Subjekte denkende, geistige Subjekte sind. Und zweitens würden wir ohne Denken und Geist sofort wieder vergessen, was wir wahrgenommen und erfahren haben. Insofern wüssten wir weder, *was* wir erfahren haben, noch, *dass* wir überhaupt etwas erfahren haben. Und drittens kann der Geist nur erfahren, was er selbst erschaffen hat. Der Geist konstituiert und konstruiert die Welt. Die Welt des Geistes, die Kultur ist für den Menschen begreifbar, weil sie durch ihn selbst hervorgebracht wurde. Die Erfahrungen, die der Geist als Denken macht, sind die Erfahrungen dessen, was er selbst aus sich herausgesetzt hat: rechtliche, sittliche, religiöse und staatliche Strukturen – also die Gesamtheit menschlicher Kultur und Zivilisation. Im Durchgang durch die Phänomene der Kultur erfährt der Geist, dass er selbst Schöpfer dieser Phänomene ist – und in dieser Erfahrung erfährt er sich selbst. Diese Selbsterfahrung

des Geistes ist das, was am Hegel am Ende der *Phänomenologie des Geistes* «absolutes Wissen» nennt: das Wissen des Geistes von sich selbst und seinen Produkten und Konstruktionen.

Mit Blick auf das Verhältnis von *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* bedeutet dies: Phänomenologie und Logik sind aufeinander angewiesen. Ohne Erfahrung des Bewusstseins, ohne absolutes Wissen keine Logik und keine Begriffe. Und ohne Logik und Begriffe ist das Bewusstsein nicht in der Lage, sich selbst zu erfahren und zu wissen. Die in der *Wissenschaft der Logik* entfalteten Termini sind konstitutiv für die Darstellung der phänomenologischen Gestalten des Bewusstseins, die in dieser Darstellung eigentlich noch gar nicht vorausgesetzt werden können. Vor diesem Hintergrund erscheint die Differenz der Anordnung der Diskurse in *Phänomenologie* und *Enzyklopädie* keine Ersetzung eines ursprünglichen Systems mit der Abfolge *Phänomenologie–Logik* durch ein neues System der *Enzyklopädie*, das die *Logik* vor die *Phänomenologie* stellt. Werfen wir daher einen Blick auf die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, deren erste Ausgabe 1817 erschien, also ein Jahr nach der Publikation des zweiten Bandes der *Wissenschaft der Logik* (1816). Hier die Gliederung in der Fassung der dritten Ausgabe von 1830, die praktisch identisch ist mit der von 1817:

Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik

Erste Abteilung: Die Lehre vom Sein

Zweite Abteilung: Die Lehre vom Wesen

Dritte Abteilung: Die Lehre vom Begriff

Zweiter Teil: Die Naturphilosophie

Erste Abteilung: Die Mechanik

Zweite Abteilung: Die Physik

Dritte Abteilung: Organische Physik

Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes

Erste Abteilung: Der subjektive Geist

A. Anthropologie. Die Seele

B. Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewusstsein

C. Psychologie. Der Geist

Zweite Abteilung: Der objektive Geist

- A. Das Recht
- B. Die Moralität
- C. Die Sittlichkeit (a. Die Familie; b. Die bürgerliche Gesellschaft; c. Der Staat)

Dritte Abteilung: Der absolute Geist

- A. Die Kunst
- B. Die geoffenbarte Religion
- C. Die Philosophie

Die Wissenschaft oder Philosophie «zerfällt», so Hegel, in drei Teile. I. Die Logik, die «*die Wissenschaft der Idee an und für sich*» ist, II. die Naturphilosophie als «*die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein*» Und III. die Philosophie des Geistes als die Wissenschaft «*der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt*». (Enz § 18)

Wir stellen folgende Unterschiede fest zwischen dem Systemkonzept *Phänomenologie–Logik(–Natur–Geist)*, das der 1807 erschienenen *Phänomenologie des Geistes* zugrunde liegt, und dem zur Zeit der Abfassung der *Wissenschaft der Logik*, also um 1812 entwickelten und in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft* ausgearbeiteten System:

- Die *Logik* bildet nicht mehr den zweiten, sondern den ersten Teil des Systems.
- Die *Phänomenologie* ist in der *Enzyklopädie* weitgehend auf Bewusstseinsphilosophie reduziert worden; sie umfasst, und zwar unter dem Titel «Phänomenologie des Geistes», jetzt nur die Kapitel über Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft.
- Das Geistkapitel der *Enzyklopädie* – völlig neu konzipiert – heisst jetzt zusätzlich «Psychologie».
- In der *Enzyklopädie* folgt auf die Darstellung des subjektiven Geistes in der ersten Abteilung die des objektiven Geistes in der zweiten Abteilung: Hier präsentiert Hegel den Inhalt seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821.
- Die dritte Abteilung der *Enzyklopädie*, «Der absolute Geist», umfasst die Kapitel zur Religion und zum absoluten Wissen

der *Phänomenologie* und folgt nun der Dreiteilung Kunst (als die Sphäre des Unmittelbaren, Sinnlichen), Religion (als die Sphäre des Glaubens und der Vorstellung) und Philosophie (als die Sphäre des absoluten Wissens).

Was versteht Hegel unter Enzyklopädie? Die in der Einleitung zur *Enzyklopädie* vorgenommene Bestimmung dieser Darstellungsweise unterscheidet die «philosophische Enzyklopädie» einerseits von der genetisch-systematischen Darstellung der *Phänomenologie des Geistes*, andererseits von der «gewöhnlichen», in der Regel lexicographisch angelegten Enzyklopädie, die das Wissen vollständig, aber unsystematisch anhäuft: Enzyklopädie als «*Aggregat* der Wissenschaften»:

Als *Enzyklopädie* wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften zu beschränken. [...]

Die philosophische Enzyklopädie unterscheidet sich von einer anderen, gewöhnlichen Enzyklopädie dadurch, dass diese etwa ein *Aggregat* der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger- und empirischerweise aufgenommen [sind] (Enz § 16)

Auf die aus dem Schluss der *Wissenschaft der Logik* bekannten Metaphern des «in sich geschlungenen Kreises» und des «Kreises von Kreisen» (WL II 571) greift Hegel auch in der Einleitung zur *Enzyklopädie* zurück, um das Verhältnis der Philosophie zu ihren Teilen zu beschreiben:

Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schliessender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so dass das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint. (Enz § 15)

Dass der Ausdruck «Enzyklopädie» selbst die Kreismetapher verwendet, thematisiert Hegel allerdings nicht. In «Enzyklopädie» steckt der κύκλος, der Kreis, und die παιδεία bezeichnet nicht nur die Erziehung des Kindes (παῖς), sondern die Erziehung schlechthin und damit den Kreis der Unterrichtsgegenstände, das heisst das, woraufhin Erziehung zielt, nämlich Bildung, Kenntnisse und Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft. So ist im Ausdruck «Enzyklopädie» der Gedanke jenes Kreises von Kreisen des Wissens angelegt, mit dem Hegel die Philosophie vergleicht.

Der systematisch-encyklopädische Charakter der Philosophie verweist auf ihre Grenzen. Und diese Grenzen zeigen sich im Verhältnis der Philosophie zu Zeit und Geschichte. Angesprochen ist hier das Verhältnis von Systematischem und Historisch-Konkretem. Im letzten Abschnitt der Phänomenologie bestimmt Hegel den Weg der Philosophie als «Erinnerung der Geister»:

*Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur –
aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit. (PhG 591)*

Mit der «Erinnerung der Geister» gerät die Geschichte in den Blick. Sie erscheint kontingent, in der «Form der Zufälligkeit», insofern sie eine Methode der «Aufbewahrung» ist. Geschichte als System hingegen ist die «begriffene Organisation», die wissenschaftliche Durchdringung der erscheinenden Gestalten des Geistes. Die konkreten historischen Fakten und ihre systematische oder phänomenologische Durchdringung bilden die Voraussetzung für das, was Hegel als «begriffene Geschichte» bezeichnet.

Zu diesem absoluten Wissen, das das Ziel ist, gehört das Wissen um die Zeitbedingtheit und Geschichtlichkeit des Wissens, also das Wissen um die eigene Begrenztheit. Hegel bleibt innerhalb der Grenzen der Vernunft, denen er Rechnung trägt, die er reflektiert, aber deren Transzendierung er als nicht mehr zum eigentlichen Geschäft der Philosophie gehörig erachtet:

Hic Rhodus, hic saltus.

Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*, so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst*. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden lässt. (GPhR 26)

Eine grundlegende Konsequenz des Wissens um die Geschichtlichkeit des Wissens ist für Hegel der bewusste Verzicht auf eine Philosophie der Zukunft, auf Transzendenz und Utopie. Dieser Verzicht ist zugleich die Schwäche und die Stärke seiner Philosophie. Die Selbstbescheidung der Philosophie, wie sie Hegel postuliert, beschränkt das Geschäft der Philosophie auf den hermeneutischen Zugang zu einer Welt, die Wittgenstein als das bezeichnet hat, «was der Fall ist» (Tractatus logico-philosophicus, Nr. 1). Wenn Hegel das Nachdenken über die Welt, «wie sie sein soll» aus der Philosophie ausschliesst, provoziert er die Marx' letzte *These über Feuerbach*, der zufolge die Philosophen die Welt nur verschieden «interpretiert» hätten, es aber darauf ankomme, «sie zu verändern». Aber Hegels Selbstbescheidung auf den Begriff liegt in der Natur des Begriffes, der immer das Resultat eines Werdens ist, das dem Resultat vorausgeht.

Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu

spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, dass erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfasst, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug. (GPhR 27–28)

Dass die Philosophie immer zu spät kommt, liegt also in der Natur der Philosophie als Erkenntnis dessen, was der Fall ist, die die Erkenntnis einschliesst, dass das, was der Fall ist, der Fall *geworden* ist, also stets das Resultat eines Prozesses ist. Aber wenn es zutrifft, dass die Philosophie *immer* zu spät kommt, dann kommt auch Hegels Philosophie zu spät. Vor diesem Hintergrund müsste nach der Tauglichkeit der Rede vom «absoluten Wissen» gefragt werden, das vielleicht nur deshalb als «absolut» gezeichnet werden kann, weil es um seine Zeitbedingtheit und Relativität weiss.

VORREDE: VOM WISSENSCHAFTLICHEN ERKENNEN

Im Inhaltverzeichnis ist die Vorrede mit einem Titel versehen – «Vom wissenschaftlichen Erkennen» – und in Abschnitte gegliedert, die ebenfalls Überschriften haben. Im Text selbst finden sich allerdings weder der Haupttitel noch die Zwischentitel – möglicherweise hat Hegel einerseits vor einer Gliederung und Zerstückelung eines prozessualen Gedankens zurückgeschreckt, andererseits scheint es ihm doch ein Bedürfnis gewesen zu sein, den in der Vorrede angesprochen Themenbereich zu umreißen und zu konkretisieren. Dies, obwohl er im ersten Satz der Vorrede deren Sinn und Zweck in Frage stellt:

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird – über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt –, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre – etwa eine historische *Angabe* der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre –, kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei. (PhG 11)

Es stellt sich die Frage, wieso Hegel diese Vorrede schreibt, die er nicht nur als eine «Gewohnheit» und als «überflüssig», sondern

«bei einer philosophischen Schrift» als geradezu «unpassend und zweckwidrig» bezeichnet. Aber wenn wir genau hinschauen: Hegel schreibt «*scheint*»: «scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein». Immerhin umfasst die überflüssige oder überflüssig erscheinende Vorrede mehr als fünfzig eng bedruckte Seiten, und es wird dort nicht bloss «eine historische *Angabe* der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate» geboten, sondern es wird in der Tat die Frage thematisiert, wie «die philosophische Wahrheit darzustellen sei». Die Vorrede ist der Sache also nicht äusserlich, sondern gehört zu dem «Kreis von Kreisen», in deren Zentrum die Sache selbst steht.

Werfen wir einen Blick in das Inhaltsverzeichnis. Im nachfolgenden Abschnitt sind die Hervorhebungen, das heisst die Sperrungen der Ausgabe von 1807, die in der Suhrkamp-Ausgabe fehlen, kursiv gesetzt.

Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen

Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System. – Jetziger Standpunkt des Geistes. – Das Prinzip ist nicht die Vollendung; gegen den Formalismus. – Das Absolute ist Subjekt und was dieses ist. – Element des Wissens. – Die Erhebung in dasselbe ist die Phänomenologie des Geistes. – Verwandlung des Vorgestellten und Bekannten in den Gedanken, und dieses in den Begriff. – Inwiefern ist die Phänomenologie des Geistes negativ oder enthält das *Falsche*. – Historische und mathematische Wahrheit. – Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer *Methode*; gegen den schematisierenden *Formalismus*. – Erfordernis beim Studium der Philosophie. – Das rasonierende Denken in seinem negativen Verhalten, in seinem positiven; sein Subjekt. – Das natürliche Philosophieren als gesunder Menschenverstand und als Genialität. – Beschluss, Verhältnis des Schriftstellers zum Publikum.

Dass wir es hier nicht mit einer blossen Vorrede zu tun haben, geht aus dem Titel hervor: «Vom wissenschaftlichen *Erkennen*».

Hegel legt in dieser Vorrede nämlich so etwas wie eine Theorie des wissenschaftlichen Erkennens vor – für eine Erkenntnistheorie sind fünfzig Seiten wiederum ziemlich knapp bemessen ... Und wir sehen, dass in diesem Inhaltsverzeichnis alle – oder jedenfalls sehr viele – Schlüsselwörter der theoretischen Philosophie figurieren: das Wahre – der Begriff – System – Prinzip – das Absolute – das Subjekt – Wissen – der Weg vom Vorgestellten und Bekannten zum Begriff – Negativität – das Falsche – historische, mathematische und philosophische Wahrheit – Methode – räsonierendes Denken – gesunder Menschenverstand.

Als Einführung in diese dichte und äusserst komplexe Vorrede scheint mir ein, wie ich es nennen möchte, «anthologisches» Prozedere der Sache angemessen zu sein. Nicht: Textfragmente aus dem Zusammenhang reissen und kommentieren, sondern eine Anthologie, eine Blütenlese zu bieten, wobei diese Blüten «Momente» eines Ganzen sind, das nicht aus dem Blick verloren werden darf und soll. Dabei kommt mir zupass, dass Hegel die Blütenmetapher im zweiten Abschnitt der Vorrede selbst verwendet:

Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. (PhG 12)

In einer Metaphorik, die auf botanische Wachstumsprozesse rekurriert, wird der abstrakte und in Wirklichkeit nur vermeintliche Gegensatz des Wahren und Falschen dementiert. Mit der Metapher von Knospe, Blüte und Frucht wird die Aufeinanderfolge ontologischer, kultureller, sozialer, politischer Phänomene wie auch philosophischer Systeme als fortschreitendes Sich-zeigen der Wahrheit gefasst. Die Wahrheit der Knospe ist die Blüte, im «Hervorbrechen

der Blüte» verschwindet die Knospe. Und die Frucht erscheint als das wahre Dasein der Blüte. Werden und Vergehen sind ein und derselbe Prozess. Hegel fasst die Wahrheit als unterschiedliche Momente einer vielgestaltigen Entwicklung: Wahrheit der Knospe, der Blüte, der Frucht. Wahrheit ist insofern plural und prozessual. Natürliche, ontologische, kulturelle, soziale Prozesse werden keineswegs als harmonisch verlaufende Entwicklungen gefasst, wie dies die botanische Metapher suggerieren könnte – Hegel spricht vielmehr von Verschwinden, Hervorbrechen, Widerlegen, falschem Dasein, von Verdrängungsprozessen und von Unverträglichkeit.

Aber diese Perspektive der Negativität wird sogleich dementiert: «Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.» Wir haben hier also beide Gedanken des Heraklit vor uns: den πόλεμος, den Krieg und den Streit, aber auch den Fluss der Dinge, die «flüssige Natur». So wird das Verschwundene ontologisch restituiert und rehabilitiert. Die vorangegangenen Gestalten sind «Momente» eines Prozesses, einer «organischen Einheit», die sich erst durch Widerstreit und Negativität konstituiert. Das, was «unverträglich miteinander» ist, die konfligierenden Momente sind aufeinander angewiesen und in gleicher Weise notwendig. Und am Schluss des Zitats ist der Gedanke präformiert, dass das Wahre, die Wahrheit das Ganze ist – daher heisst: «das *Leben* [Hervorhebung WR] des Ganzen».

Auch wenn die Knospe-Blüte-Frucht-Metapher auf den ersten Blick und zumal für uns postmoderne Menschen vielleicht etwas banal erscheinen mag – ich denke, sie hat es in sich, denn in ihr bringt Hegel sein Philosophieverständnis zum Ausdruck. Er versteht sein System als die Blüte der Philosophie, als die Frucht und das Resultat einer langen Entwicklung des Geistes, die sich in den philosophischen Bemühungen der Menschheit manifestiert. Aber die Metapher verweist auch geradezu listig über dieses Selbstverständnis hinaus. Dass die Blüte verwelkt, ist ein ästhetischer Schmerz, den wir für die süsse Frucht in Kauf nehmen. Aber wenn die Frucht nicht gegessen wird, verfault sie ... Und dann? Diese Frage, die sich

hier am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* aufdrängt, stellt zweifellos eine Herausforderung für Hegels System der Philosophie dar, und sie dürfte kaum in den Grenzen dieses Systems beantwortet werden können. Dennoch sprechen die phänomenologischen Gestalten des Verwelkens und Verfaulens, die in der Knospe-Blüte-Frucht-Metapher angelegt sind, aus meiner Sicht nicht gegen, sondern eher *für* die Potenz der Hegelschen Metaphorik.

Im anschliessenden Abschnitt wird ein Gedanke der Schlusszeilen der *Phänomenologie des Geistes* antizipiert, wo «absolutes Wissen» eben nicht als von der Wirklichkeit losgelöstes Wissen gedacht wird – dies wäre «das leblose Einsame» (PhG 591) –, sondern als die Gesamtheit von Ziel und Weg beziehungsweise von Zweck und Ausführung oder Resultat und Ganzem:

Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das blossе Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen. (PhG 13)

Das Ganze ist also das «Resultat» «zusammen mit seinem Werden» oder:

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt. (PhG 14)

Aus beiden Zitaten wird klar, was Hegel unter «System» versteht. Das System ist das Ganze, das «Resultat» «zusammen mit seinem Werden» und die «wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert». Die Gestalt der Wahrheit ist nicht statisch, sondern dynamisch. Hegel vertritt einen prozessualen Systembegriff. Der zweite Satz des Zitats ist Vorredenprosa. Hegel bekundet seine Absicht: Er

will die «Philosophie der Form der Wissenschaft» näherbringen. Nicht unbedeutend ist die Differenz, die Hegel hier zwischen Philosophie und Wissenschaft macht. Wissenschaft ist *seine*, Hegels, Philosophie – deshalb figurierte die *Phänomenologie des Geistes* auf dem Titelblatt von 1807 als erster Teil des «Systems der Wissenschaft».

Wenn wir von «System» sprechen, drängt sich nicht zwingend die Knospe-Blüte-Frucht-Metapher auf, sondern eine andere, auf die Hegel in der Vorrede ebenfalls zurückgreift: die Gebäudemetapher, die er allerdings kreativ mit der Geburtsmetapher sowie mit der seit der Antike gebrauchten Baummetapher kombiniert – von der «arbor Porphyriana bis hin zu Descartes: «Ainsi toute la philosophie est comme un arbre» (Principes de la Philosophie, 14).

Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden *Welt* nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, dass etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt. (PhG 18–19)

Schauen wir uns diesen Abschnitt genauer an:

«Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist.» –

Ich erinnere an das Bild der «Eule der Minerva», die ihren Flug «erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt (GPhR 28) – dieser «Übergang» ist der zur Moderne, der sich seit dem 17. Jahrhundert, vielleicht schon seit der Reformation vollzieht – es steht also nicht spezifisch der Beginn des 19. Jahrhunderts im Blick, als Hegel die *Phänomenologie des Geistes* schreibt. Und dennoch spricht er von «unserer Zeit», womit er kaum so etwas wie «Tagesaktualität» gemeint haben kann. Zusammen mit dem Bild der Eule der Minerva liest sich dies wie eine Ermahnung, Phänomene vorschnell zu deuten und sich stattdessen in der Zurückhaltung des Urteils, in phänomenologischer ἐποχή zu üben.

«Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen». – Hier dementiert – oder besser: präzisiert – Hegel die Rede vom «Übergang». Dieser Übergang ist nicht durch Kontinuität gekennzeichnet, sondern durch Diskontinuität; er ist ein Bruch mit der Vergangenheit. «Geburt» ist auch kein harmonischer Übergang von einem ontologischen Status zu einem anderen, sondern Geburt ist mit Wehen, Schmerzen und Risiko verbunden.

Und plötzlich ist das Neue da und versenkt das alte Dasein und Vorstellen «in die Vergangenheit hinab». Wobei die «immer fortschreitende Bewegung» zugleich kontinuierlich und diskontinuierlich, disruptiv ist: «Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung».

Mitten im Satz wechselt Hegel von der Geburtsmetapher zur Gebäudemetapher, die wir intuitiv eher mit dem Begriff des Systems assoziieren: «– und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, dass etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.» Im Blick steht nicht der Aufbau, sondern der

Erosionsprozess, die Auflösung tradierter Strukturen, die das Gebäude zum Wanken bringt, «Vorboten» des Neuen, Anderen. Das «allmähliche Zerbröckeln» geschieht gewissermassen unbemerkt, da sich die «Physiognomie», das Aussehen nicht zu verändern scheint – bis mit einem Mal das Gebäude zusammenbricht und das Neue wie der «Blitz» da ist – der Blitz veranschaulicht hier den «qualitativen Sprung».

Darin ist eine Theorie der Revolution angelegt – Hegel spricht ausdrücklich von «Umwälzung» –, die Hegel als Phänomenologe, nicht als jakobinischer Aktivist entwickelt. Aber lesen wir weiter – Hegel kombiniert wiederum unterschiedliche Metaphern: Geburt und Gebäude sowie ebenfalls die Baummetapher:

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dies Neue so wenig als das eben geborene Kind; und dies ist wesentlich nicht ausser acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. Sowenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungenen Weges und ebenso vielfacher Anstrengung und Bemühung. (PhG 19)

Im ersten Satz spricht Hegel dem Neuen, dem «eben geborenen Kind», Wirklichkeit zu – das ist eigentlich trivial –, aber nicht «vollkommene Wirklichkeit»: Das ist nicht trivial, sondern eine Perspektive ist, die zu befragen wäre. Hat die «vollkommene Wirklichkeit» einen anderen ontologischen Status als die – unvollkommene? – Wirklichkeit? Ist die vollkommene Wirklichkeit das Ende oder Resultat, die unvollkommene der Anfang? Wenn aber das Ende oder das Resultat zugleich der Anfang einer neuen Entwicklung ist – das neugeborene Kind ist nicht der Anfang des Menschengeschlechts –, ist

es dann überhaupt sinnvoll, von einer unvollkommenen und einer vollkommenen Wirklichkeit zu sprechen? Da die Wirklichkeit eine sich stets weiterentwickelnde ist, ist sie immer zugleich unvollkommen und vollkommen. Das heisst, wir müssen die abstrakte Gegenüberstellung von Unvollkommenheit und Vollkommenheit verflüssigen.

Eine weitere Frage: Worin besteht die Differenz zwischen dem Begriff des Ganzen und dem Ganzen selbst? Inwiefern ist diese Differenz relevant? Dazu ein paar Assoziationen entlang der von Hegel in Anschlag gebrachten Gebäudemetapher: Was ist das Ganze? Wann ist das Gebäude «ganz» fertig? Wenn es nach dem Plan des Architekten errichtet ist? Und was geschieht nachher? Das Gebäude erweist sich möglicherweise als zu klein: Nun, es muss aus- und angebaut werden. Es erweist sich nach einer gewissen Zeit als unzweckmässig: Nun, man kann es umbauen. Der Zahn der Zeit nagt an ihm: Eine Renovation wird fällig. Aber es kann auch so weit kommen, dass sich eine Renovation nicht mehr lohnt: Das Gebäude muss abgerissen werden. Oder es wird von den Bewohnenden verlassen und zerfällt mit den Jahren von selbst. – Die Hegelsche Gebäudemetapher hat es in sich ...

Wie verhalten sich in Hegels Perspektive Ende, Abschluss oder Krone des Baumes der Wissenschaft zum Anfang der Wissenschaft? Wie ist der Anfang zu denken? Oder: Lässt sich überhaupt ein Anfang denken? Und wenn die Rede von einem Anfang sinnvoll und zweckmässig ist: Wie verhalten sich Anfang und Vollendung zueinander? Wird durch Hegels Perspektive die Rede von Anfang, Grundlegung und Ende, Ziel, Telos inadäquat? Adäquat ist in phänomenologischer Perspektive die Rede von Bewegung – Hegel bringt im letzten Satz des zitierten Abschnitts die Wegmetapher ins Spiel: Der Weg ist «vielfach verschlungen» und verlangt von denen, die ihn gehen «Anstrengung und Bemühung».

Im Sinne eines Resümees: Der Anfang ist kein Anfang, sondern ein Produkt, der Anfang ist das Resultat, das Ergebnis, das Ende eines zurückgelegten Weges. Oder der Aufbau aus den Ruinen, aus

Schutt und Asche. Die von Hegel angesprochenen «mannigfaltigen Bildungsformen» sind die Gestalten des Geistes, deren Weg und Bewegung die *Phänomenologie des Geistes* nicht nur nachzeichnet, sondern auch nachvollzieht. Dieser Weg verläuft nicht geradlinig, ja er verläuft nicht einmal einfach so, sondern ist der «Preis», den die Sportlerin, der Sportler nach «vielfacher Anstrengung und Bemühung» gewinnt. Philosophie ist ein Leistungssport, der uns einiges abverlangt. Wer philosophiert, darf sich nicht scheuen, die – so Hegel weiter unten in der Vorrede – «Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen» (PhG 56).

Ich möchte die in der Rede vom «Preis» und von der «Anstrengung» angelegte Sportmetapher dazu nutzen, Sie als Leserin und Leser der *Phänomenologie des Geistes* zum philosophischen Hochleistungssport zu ermuntern. Denn Hegel mutet uns einiges zu – wie beispielsweise den folgenden Satz:

Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegengesetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche – ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist. (PhG 23).

Hier finden wir einiges, was bereits angesprochen wurde: Substanz als lebendige ist das Sein als Subjekt – und eben nicht als Objekt, als Gegenstand der Erkenntnis. Wirklich ist das Sein nur in Bewegung, und zwar in einer Bewegung, die das Subjekt selbst vollzieht – in einer Tätigkeit, nämlich einem «Sichselbstsetzen», das sich in seinem «Sichanderswerden mit sich selbst» konstituiert. Seine

Identität gewinnt das Selbst durch das Andere, das es selbst ist und das es mit sich selbst vermittelt. Das (scheinbar) Einfache wird entzweit – wir denken an Streit, πόλεμος, Widerspruch, also, so Hegel, Negativität. Verfolgen wir diesen Gedanken weiter: «Sie» – gemeint ist die lebendige Substanz – «ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*». Das Subjekt erscheint hier als ein Tätiges, dessen Tätigkeit reine Negativität ist. Es ist der Geist von Goethes Mephistopheles, der auf Fausts Frage, wer er denn sei, antwortet:

Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.
(Faust I, 1335–1336)

Und auf Fausts Bitte nach Erklärung dieses «Rätselworts» erklärt Mephistopheles:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zugrunde geht;
Drum besser wär's, dass nichts entstünde.
So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.
(Faust I, 1338–1344)

Eine Variante der Figur jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft, finden wir in Mandevilles *Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* von 1714, der zufolge sich das individuelle Böse und menschliche Laster als ökonomisch und politisch nützlich im Sinne des Gemeinwohls erweisen. Wir werden ebenfalls an Leibniz' *Théodizée* erinnert:

Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne seroit point arrivé sans ce mal. Souvent même deux maux ont fait un grand bien :

Et si fata volunt, bina venena juvant.

[Und wenn das Schicksal es will, so hilft das doppelte Gift.]

Comme deux liqueurs produisent quelque fois un corps sec [...].
 Un General d'Armée fait quelque fois une faute heureuse, qui
 cause le gain d'une grande bataille : et ne chante-t-on pas la veille
 de Pâques dans les Eglises du rite romain,

O certe necessarium Adae peccatum,

Quod Christi morte deletum est !

O felix culpa, quae talem ac tantum

Meruit habere redemptorem !

[Oh wahrhaft notwendige Sünde Adams,

Die durch Christi Tod vernichtet wurde!

Oh glückliche Schuld, die es verdiente, einen solchen und
 so grossen Erlöser zu haben!]

(Théodicée, 108)

Die Negativität – das heisst die Auflösung des mephistopheli-
 schen Rätselworts: die Negativität des Subjekts als des Geists, der
 stets verneint, ist von Hegel als treibende Kraft der Entwicklung
 gedacht und steht wie bei Leibniz und Goethe in einem theologischen
 Kontext:

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl
 als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden;
 diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab,
 wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des
 Negativen darin fehlt. (PhG 24)

Hier wird klar, was Hegel meint, wenn er die Philosophie und
 implizit auch das religiöse Denken, das dieser Versuchung noch eher
 erliegt, davor warnt, «erbaulich sein zu wollen» (PhG 17). Das Ab-
 solute, das Göttliche oder das Sein ist nicht «ein Spielen der Liebe
 mit sich selbst», sondern das Ganze, welches das Negative in der
 Gestalt des Bösen, Zerstörerischen einschliesst. Das Ganze, welches
 für Hegel das Wahre ist, ist das Spiel, das den Ernst einschliesst, die
 Liebe, die den Schmerz umfasst. Bewegungsprinzip des Seins ist die
 «Arbeit des Negativen», das die eigene Negativität einschliesst und –
 für Hegel noch – überwindet; erst Adorno wird die Negativität
 nicht überwinden wollen, sondern sieht in ihr die Signatur der

Dialektik. Mephistopheles spricht diesen Gedanken der letztlich auf das Gute hinarbeitenden Negativität aus: als «jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft» – so optimistisch wie Leibniz, Mandeville, Goethe und Hegel (Marx eingeschlossen) kann die Philosophie nach den Massenmorden des 20. Jahrhunderts nicht mehr sein.

Aber wieder zurück zu Hegel, der weder erbaulich ist, noch einen naiven Aufklärungsoptimismus vertritt. So einfach ist es nämlich auch für ihn nicht, dass sich das Böse zum Guten kehrt. Hegel spricht in starken Bildern von der «Kraft und Arbeit des Verstandes», von der «ungeheuren Macht des Negativen» als der «Energie des Denkens des reinen Ichs» (PhG 36):

Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die grösste Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. (PhG 36)

Den Tod und die ungeheure Macht des Negativen als Unwirklichkeit zu bezeichnen, erscheint vielleicht tollkühn, doch das Paradigma, das Hegel zu einer solchen Perspektive ermutigt, ist das der Kreuzestheologie. Der Tod wird am Kreuz getötet, und der Tod des Todes ist das Leben – das ist gewissermassen die Logik des Auferstehungsglaubens. Aber dieser Prozess wird nicht als harmonischer Übergang gedacht, sondern als einer, der Tod und Verwüstung erträgt und der «dem Negativen ins Angesicht schaut». Leben

erschliesst sich erst aus der Negativität. Der Geist, so Hegel, «gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet». Darin scheint bereits Kierkegaards Motiv auf, dass Verzweiflung zu jener Klarheit führt, in der das Ich sich selbst wählt und sich selbst durchsichtig wird (vgl. Entweder–Oder, 764–783; Die Krankheit zum Tode, 13–85). Dem Negativen ins Angesicht schauen: Hegel überbietet hier Goethes *Faust* und sein «Verweile doch, du bist so schön!» (Faust II, 11582, vgl. auch Faust I, 1700). Das Verweilen ist für Hegel nicht ein solches, das sich auf den Augenblick des höchsten Glücks bezieht, sondern auf das Negative. In diesem Verweilen, im Aushalten und Ertragen erkennt Hegel jene Zauberkraft des Lebens, die das Nichts in Sein umkehrt. Das Verweilen ist nicht vom frommen Wunsche des unfrohen Faust getrieben, das Schöne als Schönes festzuhalten, sondern eine Tätigkeit, Arbeit, eine «Zauberkraft», die im Ertragen des Negativen das Negative überwindet.

BEWUSSTSEIN

I. Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen

Im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, «Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen», greift Hegel den in der Vorrede «Vom wissenschaftlichen Erkennen» gespannten erkenntnisphilosophischen Faden auf. Zur Debatte stehen hier zunächst die Konzeptionen des Sensualismus und des Empirismus und damit die Frage, ob es so etwas wie unmittelbare Erkenntnis gibt. Ist das, was unsere Sinne wahrnehmen und dessen wir uns unmittelbar gewiss sind, Erkenntnis? Gibt es ein unmittelbares Wissen? Steht uns also ein gewissermaßen begriffsloser oder vorbegrifflicher Zugang zur Realität offen?

Thematisiert wird in diesem Kapitel ebenfalls das Ich, das erkennende Subjekt, das die Erfahrung des cartesischen Cogito macht und an der sinnlichen Gewissheit zweifelt. Aber anders als Descartes disqualifiziert Hegel die sinnliche Gewissheit nicht. Er stellt ihre philosophische Dignität nicht in Frage, sondern beschreibt und analysiert die Erfahrung, die das Bewusstsein als sinnlich wahrnehmendes Bewusstsein macht, ohne schon die Perspektive des Begriffs einzunehmen, ohne die sinnliche Wahrnehmung und die sinnliche Gewissheit aus dieser Perspektive als defiziente Erkenntnis und als vermeintliche oder falsche Gewissheit zu discreditiern. Vielmehr nimmt er die sinnliche Gewissheit ernst und anerkennt den Reichtum des Sinnlichen. Das Sinnliche ist unmittelbar da, ohne das Objekt eines Subjekts oder ein Gegenstand der Erkenntnis zu sein.

In Hegels phänomenologischer Analyse der sinnlichen Erfahrung zeigt sich das, was Kant als deren Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt hatte: Raum und Zeit. Aber die sinnliche Gewissheit kennt zunächst weder den Begriff des Raums noch den der Zeit, sondern sie kennt nur das «Dieses», dessen ich mir unmittelbar gewiss bin. Das «Dieses» wird noch nicht als Objekt erfasst, es ist für mich kein Gegenstand, auch kein Ding, sondern es ist nur das, was jetzt hier ist. Und das «Jetzt» ist auch noch nicht der Begriff der Zeit, wie das «Hier» noch nicht der Begriff des Raums ist. In dieser Perspektive sind Raum und Zeit nicht Bedingung aller möglichen Erfahrung, sondern sie werden erst durch die konkrete Erfahrung konstituiert.

Das «Dieses», das durch das Bewusstsein sinnlich erfasst wird, ist stets ein je Einzelnes. Wenn das Bewusstsein sich diese Erfahrung vergegenwärtigt, etwa wenn wir sagen «Hier ist ein Baum», erfahren wir, dass der Inhalt des Bewusstseins, obwohl er ein Einzelnes ist, nicht als ein solches Einzelnes, sondern als ein Allgemeines ausgesagt wird. Das Bewusstsein erfährt hier die Inkongruenz von «Diesem» und «Meinen», die Inkongruenz von Sein und Sprache. Die Diskrepanz zwischen Meinen und Sagen gehört also zu den ersten Erfahrungen des Bewusstseins – darauf weist der Untertitel des Kapitels über die sinnliche Gewissheit hin: «das Diese und das Meinen».

Als vor- und aussersprachliches Seiendes, als das, worauf sich sprachliche Aussagen vermeintlich beziehen, ist das «Dieses» prinzipiell unaussprechbar. Es ist unaussprechbar, weil es in Bewegung ist: Es lässt sich nicht fixieren und fassen, weil es sich von Hier zu Hier und von Jetzt zu Jetzt bewegt. Es gibt viele, unendliche viele Hier und unendlich viele Jetzt. Im Sagen des «Diesen» – oder besser: im Versuch, das «Dieses» sprachlich zu fassen und zu fixieren, wird unser Meinen widerlegt.

Schauen wir uns nun einige zentrale Stellen dieses ersten Kapitels an – zunächst den ersten Satz:

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst

unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden* ist. Wir haben uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten. (PhG 82)

Dass es sich bei dem, dessen wir uns durch unsere Sinne und dank unserer Sinne gewiss sind, um *Wissen* handelt, signalisiert Hegel mit dem Subjekt des ersten Satzes: das Wissen. Es ist «zuerst» oder «unmittelbar» *unser* Gegenstand. Zentral ist hier das Possessivpronomen: «unser Gegenstand». Es bringt die entscheidende Vermittlung zum Ausdruck: die Vermittlung zwischen Bewusstsein und dem, worauf das Bewusstsein gerichtet ist – wie Husserl im Sinne der Intentionalität sagen würde – oder im Sinne der Phänomenologie: was sich dem Bewusstsein zeigt. Hegel bezeichnet dieses Wissen als unmittelbares Wissen, also als Wissen, das nicht weiss, dass es weiss und was es weiss, sondern das einfach weiss. Hegel bezeichnet das unmittelbare Wissen – wir müssen ergänzen «von etwas», von dem, was sich unseren Sinnen «darbietet» – als «*Wissen des Unmittelbaren*»: Das unmittelbare Wissen hat also einen Gegenstand: nämlich das Unmittelbare, das für Hegel ontologische Dignität hat: das Unmittelbare ist keine Schimäre, sondern es ist Seiendes. Das adäquate epistemologische Verhalten gegenüber dem Seienden, dem Unmittelbaren, ist Rezeptivität: «aufnehmend», schreibt Hegel. Dem Unmittelbaren, dem Seienden, kann ich nur gerecht werden, wenn ich es sein lasse. Hegel macht hier die subtile sprachliche Differenz zwischen «Aufnehmen», «Auffassen» und «Begreifen». Dieses «Begreifen», das der Begriff ist, soll «abgehalten» werden – was Hegel hier anspricht, wird Husserl später als *ἐποχή*, als Zurückhaltung von Urteil und Subjektivität bezeichnen, als adäquaten Weg zu den «Sachen selbst» (Logische Untersuchungen II/1, 6).

Lesen wir weiter und schauen wir, wie der Idealist Hegel das Hohelied der Sinnlichkeit anstimmt:

Der konkrete Inhalt der *sinnlichen Gewissheit* lässt sie unmittelbar als die *reichste* Erkenntnis, ja als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum erscheinen [...] Sie erscheint ausserdem als die *wahrhafteste*; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts

weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese *Gewissheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste *Wahrheit* aus. Sie sagt von dem, was sie weiss, nur dies aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthält allein das *Sein* der Sache; das Bewusstsein seinerseits ist in dieser Gewissheit nur als reines *Ich*; oder *Ich* bin darin nur als reiner *Dieser* und der Gegenstand ebenso nur als reines *Dieses*. [...] die Sache *ist*; und sie *ist*, nur weil sie *ist*; sie *ist*, dies ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine *Sein* oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre *Wahrheit* aus. Ebenso ist die Gewissheit als *Beziehung unmittelbare* reine Beziehung; das Bewusstsein ist *Ich*, weiter nichts, ein reiner *Dieser*; der Einzelne weiss reines *Dieses* oder *das Einzelne*. (PhG 82–83)

Wir lesen, dass die sinnliche Gewissheit nicht nur Erkenntnis, sondern «die *reichste* Erkenntnis» ist. Und sie erscheint als die «wahrhafteste» – weil sie den Gegenstand noch nicht verändert hat, sondern ihn so auffasst, wie er sich unmittelbar darbietet. Das Verändern denkt Hegel hier als begriffliche Reduktion, die etwas vom Gegenstand, wie er schreibt, «weglässt». Aber die momentane sinnliche Vollständigkeit ist nicht zu verwechseln mit der Wahrheit: Die sinnliche Gewissheit ist die abstrakteste und ärmste Wahrheit, weil sie vom Gegenstand nur aussagt, dass er ist. Und das Bewusstsein, das das Sein des Gegenstands erkennt, ist bloss «reines Ich». Worauf Hegel hinauswill: Es geht um die Relation zweier Relate, die beide nur «Dieses» sind, also das Abstrakteste und Allgemeinste. Was sich in dieser Relation konstituiert, ist die erste und unmittelbare Wahrheit: die Beziehung zwischen «Subjekt» und «Objekt», die noch gar nicht mit diesen Ausdrücken bezeichnet werden können, weil sie nur als je «Dieses» erscheinen, aber auf diese Weise zeigen, dass unmittelbares Wissen eine Beziehung ist – und damit Vermittlung und Wahrheit in ihrer unmittelbaren Gestalt. Das reine Sein, das Hegel hier anspricht, ist das Sein, das den Anfang der *Wissenschaft der Logik* bildet: «*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung» (WL I 82), und dieses reine Sein erweist sich in Hegels *Logik* nicht nur als die «ärmste Wahrheit»,

sondern als das Nichts, das identisch mit dem Sein ist und das Werden hervorbringt (vgl. ebd. 83). Aber dieses Werden ist auf der Ebene des «Dieses» noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Es kommt in der *Phänomenologie* zum Bewusstsein, indem es befragt wird:

Sie [das heisst: die sinnliche Gewissheit] ist also selbst zu fragen: *Was ist das Diese?* Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das *Jetzt* und als das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: *was ist das Jetzt?* antworten wir also zum Beispiel: *das Jetzt ist die Nacht*. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, dass wir sie aufbewahren. Sehen wir *jetzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schal geworden ist. (PhG 84)

Die Frage, die an die sinnliche Gewissheit gestellt wird, kann mit einem Experiment, also empirisch, beantwortet: «Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf» (ebd.). Für das, was er zeigen will, nämlich dass «die aufgeschriebene Wahrheit», also die fixierte und insofern aufbewahrte Wahrheit «schal» wie abgestandenes Bier geworden ist, macht Hegel allerdings eine starke Voraussetzung, die man natürlich hinterfragen kann und sollte, nämlich: dass «eine Wahrheit [...] durch Aufschreiben nicht verlieren» könne (ebd.) – ganz im Sinne des Schülers in Fausts Studierzimmer, den Goethe sagen lässt:

Denn, was man schwarz auf weiss besitzt,
Kann man getrost nach Hause tragen.
(Faust I, 1966–1967)

Lesen wir weiter, um die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Wahrheit auszuschreiben und aufzubewahren, aus der Perspektive Hegels zu vertiefen.

Das Jetzt, welches Nacht ist, wird *aufbewahrt*, d.h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein *Seiendes*; es erweist sich aber vielmehr als ein *Nichtseiendes*. Das *Jetzt* selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein *Negatives* überhaupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes *dadurch* bestimmt, dass anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. [...] Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein *Nichtdieses*, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewissheit. (PhG 84–85)

Wir sehen uns hier vor dem Phänomen, das Hegel am Anfang der *Wissenschaft der Logik* thematisiert. Sein erweist sich als Nichts, hier: ein Seiendes als ein Nichtseiendes. Es handelt sich um eine Urerfahrung des Bewusstseins, das – die oder eine – Wahrheit festhalten will. Dies scheint allerdings ein Ding der Unmöglichkeit zu sein. Aber dementiert wird hier nicht die Wahrheit, sondern die Meinung, sie «haben», sie besitzen und über sie verfügen zu können. Die Wahrheit, die wir festhalten wollen, zerrinnt uns gewissermaßen zwischen den Fingern. Doch das Bewusstsein macht dabei noch eine weitere Erfahrung: Seiendes und Nichtseiendes, Dieses und Nichtdieses zeigen sich in ihrer Gegenüberstellung als Vermitteltes, das sich der Negativität («als ein *Negatives* überhaupt») verdankt, und diese Vermittlung des ephemeren Einzelnen ist das Allgemeine. Das «Wahre der sinnlichen Gewissheit», von dem Hegel spricht, ist das Übergehen von Tag in Nacht und Nacht in Tag, also logisch-ontologisch ein Werden.

Die Erfahrung, die das Bewusstsein in der sinnlichen Gewissheit macht, erschöpft sich aber nicht in der Erkenntnis der Prozessualität alles Seienden und der Wahrheit des Allgemeinen, sondern sie umfasst darüber hinaus auch die Erfahrung, dass das Allgemeine sprachlich verfasst ist und dass wir als Sprechende erfahren, dass die Wahrheit sich in der Sprache zeigt:

Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*, was wir sagen, *ist: Dieses*, d.h. das *allgemeine Diese*, oder: *es ist*; d.h. das *Sein überhaupt*. [...] Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meinung*; und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewissheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, dass wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können. (PhG 85)

Hegel thematisiert hier das Problem der Subjektivität, indem er eine suggestive Etymologie des Wortes «Meinen» geltend macht:

Ihre Wahrheit [das heisst: die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit] ist in dem Gegenstande als *meinem* Gegenstande oder im *Meinen*; er ist, weil *Ich* von ihm weiss. [...]

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im *Ich*, in der Unmittelbarkeit meines *Sehens*, *Hörens* usf.; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, dass *Ich* sie festhalte. (PhG 86)

Das Meinen erscheint hier nicht als defiziente Erkenntnisart, nicht als bloss «subjektives» Meinen, als «meine Perspektive», sondern als das, wodurch sich das Ich des «Ich denke» Kants, das heisst die «ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption» konstituiert, die die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist (vgl. Kritik der reinen Vernunft, AA III 108). Das Ich, das sich hier konstituiert, zeigt sich nun nicht mehr bloss rezeptives, «aufnehmendes», wie zu Beginn des Kapitels (PhG 82), sondern als aktives, tätiges Ich.

Sie meinen *dieses* Stück Papier, worauf ich *dies* schreibe oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie *wollten sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewusstsein, dem an sich Allgemeinen angehört, *unerreichbar* ist. [...] Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem

zu machen und so sie gar nicht *zum Worte kommen* zu lassen, dadurch nachhelfen, dass ich dies Stück Papier *aufzeige*, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit in der Tat ist: ich zeige es auf als ein *Hier*, das ein Hier anderer Hier oder an ihm selbst ein *einfaches Zusammen* vieler *Hier*, d.h. ein Allgemeines ist; ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr*. (PhG 91–92)

Was Hegel hier schreibt, liest sich wie ein Erfahrungsbericht des Bewusstseins, das nicht sagen kann, was es meint, weil das Unmittelbare, das Sinnliche, das Einzelne unaussprechbar ist. Das Einzelne ist für die Sprache «unerreichbar». Aus dieser Erfahrung heraus versucht das Bewusstsein, sich der Sprache zu entziehen, sie «gar nicht zu Wort kommen zu lassen» und das Einzelne einfach wortlos aufzuzeigen. Das Aufnehmen, Rezipieren schlägt um in Wahrnehmen – so der Schluss des Kapitels und der Übergang zum zweiten Kapitel über die Wahrnehmung: «ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr*» – wobei Hegel «wahrnehmen» dem «unmittelbaren Wissen» durch die Sinne gegenüberstellt und in ganz wörtlichem Sinne versteht: als Für-wahr-nehmen.

II. Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung

Der Titel des zweiten Kapitels lautet: «Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung». Sinnlicher Gewissheit eignet, wie wir gesehen haben, Unmittelbarkeit, die als solche, als Dieses im Hier und Jetzt, zunächst nicht aussprechbar ist, die sich aber, wie die Erfahrung des Zeigens und Aufzeigens zeigt, vermitteln lässt: Das «Zusammen vieler Hier» verweist auf ein Allgemeines, und «statt ein Unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr*», so endete das Kapitel über die sinnliche Gewissheit. Wahrnehmung ist sinnliche Wahrnehmung, die sich des Wahrgenommenen jedoch

nicht mehr unmittelbar gewiss ist, sondern es als Wahres «nimmt»: annimmt.

Dieses Nehmen und Annehmen ist kein Aneignen im Sinne des subjektiven Meinens mehr, kein unmittelbares Auffassen des Dings oder des Dieses. Die Vermittlung von sinnlicher Wahrnehmung und wahrgenommenem Ding ist anfällig für Täuschung. Das Bewusstsein ist sich nicht mehr unmittelbar des Diesen im Hier und Jetzt gewiss, sondern hat als Wahrnehmendes, so Hegel, «das Bewusstsein der Möglichkeit der Täuschung». Dieses ergibt sich aus der Ontologie des Dings. Das Ding erschliesst sich dem Bewusstsein nicht mehr unmittelbar, sondern durch seine Eigenschaften, die am Ding erscheinen und wahrgenommen werden. Dinge sind Einheiten, denen eine Vielzahl von Qualitäten zukommen, ohne dass die Dinge die Summe ihrer Eigenschaften wären. Denn die Eigenschaften können sich verändern, sie können sogar verschwinden, ohne dass das Ding dadurch seine Dingheit, sein «Wesen» verlieren würde.

Dies abstrakte allgemeine Medium, das die *Dingheit* überhaupt oder das *reine Wesen* genannt werden kann, ist nichts anderes als das *Hier* und *Jetzt*, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein *einfaches Zusammen* von vielen; aber die vielen sind *in ihrer Bestimmtheit selbst einfach Allgemeine*. Dies Salz ist einfaches Hier und zugleich vielfach; es ist weiss und *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere usw. Alle diese vielen Eigenschaften sind in einem einfachen *Hier*, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier als die andere, sondern jede ist allenthalten in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu sein, affizieren sie sich in dieser Durchdringung nicht; das Weisse affiziert oder verändert das Kubische nicht, beide nicht das Scharfe usw., sondern da jede selbst einfaches *Sichaufsich-beziehen* ist, lässt sie die anderen ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige *Auch* auf sie. Dieses *Auch* ist also das reine Allgemeine selbst oder das Medium, die sie so zusammenfassende *Dingheit*. (PhG 95)

Was Hegel hier thematisiert, ist die platonische Dialektik von Einheit und Vielheit und die aristotelische Substanzontologie und deren Diskussion bis in die Philosophie der Neuzeit. Hegels Perspektive auf die Akzidenzien ist bemerkenswert. Sie werden nicht mit Blick auf ihre Beziehung auf die einheitsstiftende Substanz betrachtet, sondern auf ihr Verhältnis untereinander. Substanz oder Wesen ist ein «einfaches Zusammen von Vielem», wobei diese Vielen, die die Bestimmtheit der Dingheit ausmachen, je ein «einfaches Allgemeines» sind. Das Verhältnis der Vielen untereinander beschreibt Hegel als ein Durchdringen, das die Akzidenzien aber so belässt, wie sie sind. Sie «affizieren» einander nicht und zeigen sich als «sichaufsichbeziehende» autonome Entitäten. Substanz oder das, was ein Ding zum Ding macht, Dingheit, ist hier als gleichgültiges «Auch» gefasst. Schauen wir uns zunächst den Anfang des Kapitels an, in dem Hegel die Differenz von sinnlicher Gewissheit und Wahrnehmung thematisiert:

Die unmittelbare Gewissheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine; sie aber will das *Diese* nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines. [...] Das eine als das Einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das Unbeständige, das sein kann oder auch nicht, und das Unwesentliche. (PhG 93)

Die sinnliche, unmittelbare Gewissheit ist unmittelbares Wissen. Im Unterschied zur Wahrnehmung *nimmt* das Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit nicht das Wahre, sondern versucht einen unmittelbaren Zugriff auf das *Diese*. Dass die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit das Allgemeine ist, erfährt das Bewusstsein erst später, nachdem es erfolglos versucht hat, das *Diese* festzuhalten und aufzubewahren. In der Wahrnehmung sucht das Bewusstsein hingegen das Allgemeine, findet aber, wie der Schluss des Abschnitts suggeriert, nicht den Gegenstand oder das Wesen, sondern das Unbeständige und das Unwesentliche. Die Wahrnehmung fokussiert auf die Akzidenzien und scheint die

Substanz, das Wesen, das Ding an sich gar nicht in den Blick zu bekommen.

Schauen wir uns nun Hegels Phänomenologie der Täuschung näher an:

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewusstsein ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern dies Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn *nur zu nehmen* und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergibt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas täte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, sich selbst Gleiche, das Bewusstsein sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, dass es den Gegenstand unrichtig auffasst und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewusstsein der Möglichkeit der Täuschung; [...] (PhG 96–97)

Täuschung entsteht durch den Übergriff des «Subjekts» auf das «Objekt», durch ein inkorrektes Verhalten des Bewusstseins, das sich nicht auf das Wahrnehmen beschränkt. Die (wahre) Bestimmung des Bewusstseins ist es, ein wahrnehmendes Bewusstsein zu sein, das den Gegenstand so nimmt, wie er ist. Hegel nennt dies «reines Auffassen». Das Wahre ergibt sich, phänomenologisch gesprochen: es zeigt sich. Was sich ergibt, das Ergebnis, das Resultat, das, was sich jeweils am Ende zeigt, ist das Wahre. Hegel scheint sogar zu bestreiten, dass das wahre und adäquate Nehmen eine Tätigkeit ist; vielmehr er appelliert an das Bewusstsein, *nichts* zu tun: «Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas täte», so Hegel, «würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern.» Das heisst: verfälschen. Bei allem Idealismus, den Hegel für sich beansprucht, macht er in seiner Phänomenologie der Wahrnehmung so etwas geltend wie den «Vorrang des Objekts», von dem Adorno in der *Negativen Dialektik* sprechen wird und der für ihn eine Signatur des Materialismus und der materialistischen Dialektik ist (vgl. *Negative Dialektik*, 184–193). Der Gegenstand, das Objekt ist für Hegel «das Wahre und Allgemeine», das «sich selbst Gleiche»,

während das Bewusstsein, das erkennende Subjekt «das Veränderliche und Unwesentliche ist»: Es «kann es ihm geschehen», so Hegel, «dass es den Gegenstand unrichtig auffasst und sich täuscht». Die Unwahrheit liegt nicht auf der Seite des Objekts, sondern auf der Seite des wahrnehmenden Bewusstseins.

Zentral scheint mir der anschliessende, letzte Satz des zitierten Abschnitts zu sein: «Das Wahrnehmende hat das Bewusstsein der Möglichkeit der Täuschung». Das heisst: Das wahrnehmende Subjekt wird nicht einfach getäuscht und irrt dann und insofern, sondern es weiss, hat das Bewusstsein, dass es getäuscht werden kann, dass es irrumsanfällig ist. Dies lässt das Bewusstsein stets auf der Hut vor Täuschung und Irrtum sein und macht es so zu einem kritischen und selbstkritischen Bewusstsein.

III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt

War das wahrgenommene Ding noch ein sinnliches, ein materielles Objekt, zeigt sich nun im dritten Kapitel, «Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt», dass das, was getrennt betrachtet wurde, der Gegenstand und das Wissen, das das für Täuschung und Irrtum anfällige Subjekts von ihm hat, einen einzigen Bewusstseinsakt darstellt. Die Dichotomie von Subjekt und Objekt, von Begriff und materiellem Objekt, erweist sich als untauglich. Denn den Dingen eignet, wie das Bewusstsein erfährt, selbst Subjektivität, Geistigkeit, Vitalität und Aktivität.

Thematisch sind in diesem dritten Kapitel die Begriffe «Kraft» und «Gesetz». Die Wirklichkeit erweist sich nicht als ein System von Dingen, von materiellen Entitäten, sondern ein nach Gesetzen verlaufendes Spiel von Kräften. Mit der Fokussierung auf die Aktivität der Materie, die sich als Kraft äussert, wird das Reich des Sinnlichen und der Wahrnehmung verlassen. Die Kraft, etwa die Attraktion oder die Elektrizität, und das Gesetz – im Blick steht hier das Naturgesetz als Gesetz, das gar nicht von der Kraft unterschieden ist

(vgl. PhG 125), aber auch das hier noch nicht thematisierte moralische und juristische Gesetz – ist nicht sinnlich wahrnehmbar, aber es ist wirklich. Die Wirklichkeit – das ist die zentrale Aussage auf dieser Stufe des Bewusstseins – ist nicht die sinnliche Welt, sondern die übersinnliche. Aber auch das Verhältnis von sinnlicher und übersinnlicher Welt fasst Hegel wiederum nicht dichotomisch, denn letztlich sind beide Welten nicht voneinander zu trennen.

Schauen wir uns nun einige wichtige Stellen und Kernaussagen dieses Kapitels an und beginnen mit dem ersten Satz:

Dem Bewusstsein ist in der Dialektik der sinnlichen Gewissheit das Hören und Sehen usw. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im Unbedingt-Allgemeinen zusammenbringt. [...] Dies unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenstand des Bewusstseins ist, ist noch als *Gegenstand* desselben; es hat seinen *Begriff* als *Begriff* noch nicht erfasst. (PhG 107–108)

Dieser erste Satz bringt das Resultat der Erfahrung, die das Bewusstsein bis hierher gemacht hat, zum Ausdruck – in der geradezu umgangssprachlichen Metapher, dass dem Bewusstsein Hören und Sehen vergangen ist. Diese Metapher beschreibt die extreme Erfahrung eines Schockzustandes, in dem wir unfähig sind, wahrzunehmen, was um uns herum und mit uns geschieht. Wir sind paralysiert, weil wir uns nicht mehr auf unsere Sinne verlassen können. Das Wahrnehmen als Ausdruck der Subjektivität und der Konstituierung des Ich ist so etwas wie eine erste Stufe der Bewusstwerdung des Ich als denkendes Ich, des Bewusstseins als Denken. Das Bewusstsein ist «zu Gedanken gekommen», die aber noch nicht wirklich und im Sinne des Denkens gedacht, das heisst «zusammengebracht» werden können. Hier klingt terminologisch das Absolute an, das «Unbedingt-Allgemeine», in dem das Denken zu sich kommt. In der sinnlichen Erfahrung des Bewusstseins hat sich bereits eine Präfiguration des Absoluten gezeigt – es ist, wie es im letzten Satz des zitierten Abschnitts heisst, «der wahre Gegenstand des Bewusstseins», aber, wie Hegel schreibt, erst oder nur als Gegenstand, womit er darauf hinweist, dass im Absoluten, im «Begriff als Begriff»

die Differenz von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Gegenstand aufgehoben ist.

Schauen wir uns zunächst an, was Hegel unter Kraft versteht und inwiefern die Wirklichkeit das Resultat von Kräften ist.

Diese Bewegung [das heisst die Bewegung der Materien, die sich gegenseitig durchdringen] ist aber dasjenige, was *Kraft* genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbständigen Materien in ihrem Sein, ist ihre *Äusserung*, sie aber als das Verschwundensein derselben ist die in sich aus ihrer *Äusserung zurückgedrängte* oder die *eigentliche Kraft*. (PhG 110)

Materie ist in Hegels vitalistischem Verständnis nichts Passives, Ungeformtes und Unbelebtes, das von einem von ihr getrennten Geist oder von der Seele geformt und belebt werden muss, sondern Materie ist eine autonome Entität, die in Bewegung ist. Kraft ist das, was in der *Metaphysik* des Aristoteles δύναμις, lateinisch *potentia*, heisst: Möglichkeit, die sich im Akt, in der ἐνέργεια realisiert, Wirklichkeit wird (vgl. Met. 1019a15–32, 1048a25–35). Hegel denkt ἐνέργεια als Äusserung der Materie – und insofern gerade nicht als deren Formung –, wobei die Materie in dieser ihrer Äusserung verschwunden ist. Kraft ist eben nicht Materie, sondern ihre Äusserung, die aber nicht von ihr getrennt werden kann. Indem die Kraft sich äussert, wird sie, so Hegel «in sich zurückgedrängt». Kraft verpufft also nicht, sondern vollzieht eine Doppelbewegung nach aussen und nach innen, wobei das Innere seinerseits wiederum nach aussen drängt.

Während die Kraft nun die Rolle des Objekts, der Wirklichkeit eingenommen hat, ist die Gestalt des Bewusstseins, dem sich diese Wirklichkeit erschliesst, der Verstand.

Dieses wahrhafte Wesen der Dinge hat sich jetzt so bestimmt, dass es nicht unmittelbar für das Bewusstsein ist, sondern dass dieses ein mittelbares Verhältnis zu dem Innern hat und als Verstand *durch diese Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt*. Die Mitte, welche die beiden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschliesst, ist

das entwickelte *Sein* der Kraft, das für den Verstand selbst nunmehr ein *Verschwinden* ist. Es heisst darum *Erscheinung*, denn Schein nennen wir das *Sein*, das unmittelbar an ihm selbst ein *Nichtsein* ist. Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein *Ganzes* des Scheins. Dies *Ganze* als Ganzes oder *Allgemeines* ist es, was das *Innere* ausmacht, das *Spiel der Kräfte*, als *Reflexion* desselben in sich selbst. (PhG 116)

Der Verstand ist der Vermittler und der Analytiker. Kraft als Kraft ist für das Bewusstsein nicht unmittelbar erkennbar, nicht sinnlich wahrnehmbar. Kraft als ein Inneres, das sich bloss in seinen Äusserungen zeigt, ist nur verständlich als Vermittlung, als «Transformation». Und diese Vermittlung leistet der Verstand. Bemerkenswert ist hier die sensualistische Metaphorik, mit der Hegel die Tätigkeit des Verstandes beschreibt: Er «blickt» durch die «Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge». Das «*Sein* der Kraft» ist deren konkrete Negation: ihr Verschwinden, also ihr Nichtsein. Dieses Sein des Nichtseins ist das Phänomen, die Erscheinung – durchaus auch zu verstehen als Epiphanie, also nicht «blosser» Schein, sondern ein «Ganzes des Scheins», ein Schein, der nicht dem Sein entgegengesetzt ist, sondern durch den das Sein hindurchscheint. Es ist das Innere des Spiels der Kräfte, das sich äussert und das erscheint und so das Innere spiegelt: «Reflexion des Inneren in sich selbst», eine doppelte Bewegung, die als Bewegung über sich hinausweist.

In diesem *inneren Wahren*, als dem *Absolut-Allgemeinen*, welches vom *Gegensatze* des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und *für den Verstand* geworden ist, schliesst sich erst über der *sinnlichen* als der *erscheinenden Welt* nunmehr eine *übersinnliche* als die *wahre Welt* auf, über dem verschwindenden *Diesseits* das bleibende *Jenseits*; ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft oder nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr *Wesen* hat. (PhG 117)

Im Begriff der Kraft und im Durchschauen des Spiels der Kräfte erfährt das Bewusstsein, sofern es verständig ist, das heisst Verstand

geworden ist, das Wahre, nicht in seiner Äusserung, sondern weil es in den Hintergrund, ins Innere zu blicken vermag, das innere Wahre. Hegel beschreibt dies als «Offenbarung» und in einer an Platons Ideenlehre erinnernden Sprache – aber aus einer anderen Perspektive: Während Platon dem Erscheinenden und den sinnlichen Wahrnehmungen letztlich jede ontologische Dignität und Wahrheit abspricht, ist für Hegel das Sinnliche der Schlüssel für das Übersinnliche und Wahre. Das Dies-seits, also die sinnliche Welt des Diesen, verschwindet im Jenseits, dem übersinnlichen, bleibenden und ewigen Jenseits. Wenn Hegel in diesem Jenseits die noch unvollkommene Erscheinung der Vernunft verortet, dann devalviert er zwar nicht die religiöse Transzendenz und das Jenseits –, aber er sieht sie nur als Präfiguration des Vernünftigen, also der Sphäre der Philosophie.

Nochmals: Es geht bei Hegel nicht um Dichotomien, sondern um eine dynamische Entwicklung vom Sinnlich-Unmittelbaren über die für Irrtum und Täuschung anfällige Wahrnehmung und die Erscheinung zum Übersinnlichen, das die Wahrheit des Sinnlichen ist. Dazu – im Sinne einer Klärung, was das Übersinnliche ist und in welchem Verhältnis es zum Sinnlichen und zur Erscheinung steht – der folgende Abschnitt:

Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in *Wahrheit* ist; die *Wahrheit* des *Sinnlichen* und Wahrgenommenen aber ist, *Erscheinung* zu sein. Das Übersinnliche ist also die *Erscheinung* als *Erscheinung*. – Wenn dabei gedacht wird, das Übersinnliche sei *also* die sinnliche Welt oder die Welt, wie sie *für die unmittelbare sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung* ist, so ist dies ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr *nicht* die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seiende, sondern sie *als aufgehobene* oder in Wahrheit als *innere* gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das Übersinnliche sei *nicht* die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die *sinnliche* Welt als selbst reelle Wirklichkeit. (PhG 118–119)

Was die übersinnliche Welt für Hegel schliesslich ist, erhellt der Begriff des Gesetzes – und zwar universal verstanden als mechanisches Gesetz der Kräfte.

Die *übersinnliche* Welt ist hiermit ein *ruhiges Reich von Gesetzen*, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr ebenso *gegenwärtig* und ihr unmittelbares stilles Abbild. (PhG 120)

Wiederum präsentiert uns Hegel hier einen umgekehrten oder modifizierten Platonismus: kein Reich der Ideen, sondern der Gesetze. Das Reich der Gesetze ist jenseits der sinnlichen und wahrgenommenen, also der materiellen Welt. Doch die materielle Welt stellt das Gesetz dar, und die übersinnliche Welt ist das Abbild der sinnlichen Welt – und nicht etwa die sinnliche Welt bloss die Emanation der übersinnlichen Welt.

Inbegriff des Gesetzes ist die Attraktion, in der sich zeigt, wie das Eine sich zu dem Anderen verhält, nämlich in permanenter Differenz, die ihrerseits die Bedingung der Möglichkeit von Bewegung, Dynamik und Leben ist.

Die Vereinigung aller Gesetze in der *allgemeinen Attraktion* drückt keinen Inhalt weiter aus als eben den *blossen Begriff des Gesetzes selbst*, der darin als *seiend* gesetzt ist. Die allgemeine Attraktion sagt nur dies, dass *alles einen beständigen Unterschied zu Anderem* hat. (PhG 121)

In diesem Gesetz der allgemeinen Attraktion, im Verhältnis von Einem und Anderem zeigt sich das Verhältnis von Differenz und Identität, von Entzweiung und Sichselbstgleichwerden.

Die Unterschiede von *Entzweiung* und *Sichselbstgleichwerden* sind darum ebenso nur *diese Bewegung des Sich-Aufhebens*; denn indem das Sichselbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegenteile werden soll, eine Abstraktion oder *schon selbst ein* Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweitseins.

Das *Sichselbstgleichwerden* ist ebenso ein Entzweien; was sich *selbst gleich* wird, tritt damit der Entzweigung gegenüber; d.h. es stellt selbst sich damit *auf die Seite*, oder es *wird* vielmehr ein *Entzweites*. (PhG 133)

Diese Dialektik von Einem und Anderem, von Differenz und Identität, von Entzweigung und Sichselbstgleichwerden ist eine Signatur des Selbstbewusstseins, das Hegel im anschliessenden Kapitel betrachtet.

[...] Selbstbewusstsein. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, dass dies Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stosse mich von mir selbst ab; aber dies Unterschiedene, Ungleich-Gesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. (PhG 135)

SELBSTBEWUSSTSEIN

IV. Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst

Der dreistufigen Struktur der *Phänomenologie des Geistes* zufolge (A.–B.–C.) bildet der Teil über das Selbstbewusstsein (B.) das Scharnier zwischen Bewusstsein (A.) und Vernunft (C.), in der achtphasigen Bewegung mit den römisch nummerierten Kapiteln befinden wir uns in der Mitte, wenn wir dem Schluss (VIII.), «Das absolute Wissen», eine Sonderstellung einräumen. Der Teil über das Selbstbewusstsein besteht aus einem einzigen Kapitel, «Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst» (IV.), das thematisch den Faden des ersten Kapitels aufgreift, in der es um die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit ging.

Hegel gliedert das Kapitel *formal* in zwei Abschnitte: A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins – B. Freiheit des Selbstbewusstseins. *Inhaltlich* weist das Kapitel allerdings die Struktur einer dialektischen Bewegung in drei Schritten auf: (1) Selbstständigkeit des Selbstbewusstseins – (2) Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins – (3) Freiheit des Selbstbewusstseins. Diese Perspektive auf die Bewegung des Selbstbewusstseins impliziert zweierlei: Erstens, dass Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit so eng miteinander verschlungen, so sehr aufeinander angewiesen sind, dass sie wie zwei Seiten ein und derselben Medaille erschienen. Zweitens, dass Selbstständigkeit nicht – wie wir intuitiv zunächst anzunehmen geneigt sind – dasselbe wie Freiheit ist.

Dass das Selbstbewusstsein ein Scharnier bildet, dass wir uns an einer entscheidenden Stelle einer Bewegung befinden, zeigt sich auch darin, dass Hegel das Kapitel über das Selbstbewusstsein mit

einem längeren Intermezzo beginnt (in der Suhrkamp-Ausgabe umfasst es die Seiten 137–145), das vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein überleitet.

Werfen wir zunächst einen Blick auf den ersten Satz dieses Zwischenstücks:

In den bisherigen Weisen der Gewissheit ist dem Bewusstsein das Wahre etwas anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar *an sich* war, das Seiende der sinnlichen Gewissheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr, nicht in Wahrheit zu sein, sondern dies *Ansich* ergibt sich als eine Weise, wie er nur für ein Anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewissheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist dies entstanden, was in diesen früheren Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewissheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewissheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewusstsein ist sich selbst das Wahre. [...] Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist. (PhG 137–138)

Mit den «bisherigen Weisen» ist die zunächst unterhinterfragte Subjekt-Objekt-Relation der Erkenntnisstruktur angesprochen: Das Bewusstsein ist auf ein Anderes als es selbst, nämlich auf ein «Objekt» gerichtet. Die Gewissheit, die das Bewusstsein besitzt, ist zunächst die Erfahrungsgewissheit des empirischen Bewusstseins, dessen Gegenstand das «Seiende der sinnlichen Gewissheit» ist (Kapitel I), dann die für Täuschung und Irrtum anfällige Wahrnehmungsgewissheit, deren Gegenstand «das konkrete Ding der Wahrnehmung» ist (Kapitel II), und schliesslich die Verstandesgewissheit: «Kraft und Verstand» (Kapitel III). Diese sukzessiven Gestalten der Gewissheit lassen dem Bewusstsein das Objekt zwar als das Wahre erscheinen, das aber «verschwindet». Das «Ansich» des Gegenstandes

erschliesst sich eben nicht dem Subjekt, dem Bewusstsein als Ansich, sondern stets als ein Für-anderes. Der Begriff ist nicht das Diese oder der Gegenstand der Wahrnehmung oder das Spiel der Kräfte und das Gesetz oder die übersinnliche Welt, sondern diese früheren Gestalten werden im Begriff aufgehoben. Oder: Der Begriff ist das, worin diese Gestalten aufgehoben sind – denn die früheren Gestalten sind ja nicht entwertet oder ungültig, sondern konstitutiv für das Werden des Begriffs. Im Begriff finden nun die Gewissheit, also die Seite des Bewusstseins oder des «Subjekts», und die Wahrheit, das heisst die Seite des «Objekts», zusammen. Auf dieser Stufe, in dieser Entwicklungsphase ist das Bewusstsein «sich selbst» das Wahre, es ist sich seiner selbst bewusst und hat sich als das Wahre. Dieses «Haben» ist, so Hegel, «Beziehung» (substantivisch) und «Beziehen» (als Tätigkeit). Die beiden Relate der Beziehung und des Beziehens stehen, weil es sich um eine Beziehung handelt, in Differenz, aber weil das Bewusstsein Selbstbewusstsein ist, sind die Relate zugleich identisch – so der Schluss des zitierten Abschnitts: «es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist».

Die Bewegung des Selbstbewusstseins erscheint hier spannungsvoll und dynamisch, und vor allem hat die Bewegung etwas Wichtiges gewonnen – nämlich die Sphäre der Wahrheit:

Mit dem Selbstbewusstsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. [...] Aber in der Tat ist das Selbstbewusstsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssein*. Es ist als Selbstbewusstsein Bewegung; aber indem es *nur sich selbst* als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied *unmittelbar* als ein *Anderssein aufgehoben*; der Unterschied *ist nicht*, und *es* nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des *Seins* hat, ist es nicht Selbstbewusstsein. (PhG 138)

Aber der Eintritt in das Reich der Wahrheit ist eine Rückkehr. Bewegung und Unterschied, Differenz, werden dementiert, indem

sie sich als «bewegungslose Tautologie» erweisen: «Ich bin Ich» – und diese Identität des Ich mit sich selbst ist, so der Schluss des Abschnitts, eben *nicht* das Selbstbewusstsein.

Diese Differenzlosigkeit einer schalen Identitätsphilosophie – Hegel dürfte hier Schelling im Blick haben – wäre das Ende der Bewegung, gäbe es nicht die Dynamik der Negativität, die vom Schein der Identität überstrahlt oder ganz einfach – weil ausgeblendet – unterdrückt wird. Und genau an diesem Punkt springt die Bewegung ins Praktische, das sich in seiner Unmittelbarkeit zunächst als Begierde äussert, die damit Inbegriff der Erfahrung der Selbständigkeit des Ich ist.

Das Selbstbewusstsein, welches schlechthin *für sich* ist und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet oder zunächst *Begierde* ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbständigkeit desselben machen. (PhG 139–140)

Das Selbstbewusstsein erschöpft sich nicht darin, dass das Ich Ich ist, mit sich selbst identisch, sondern dass es auf ein Anderes, ein anderes Ich gerichtet ist, das das Ich aufzuheben und zu vernichten trachtet. Die «theoretische» Struktur des Erkenntnisprozesses – Subjekt-Objekt – hat die Struktur des Kampfes. Zugespitzt formuliert im Sinne des präsozialen Prinzips von Hobbes: als Kampf oder Krieg aller gegen alle, wobei diese «alle» sich selbst konstituieren, das heisst die «Gewissheit» ihrer «selbst als *wahre* Gewissheit» – so der Schluss des unten zitierten Abschnitts – erlangen, indem sie die anderen vernichten:

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es *negatives Wesen* der gestalteten selbständigen Momente ist; und das Selbstbewusstsein [ist] hiermit seiner selbst nur gewiss durch das Aufheben dieses Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist *Begierde*. Der Nichtigkeit dieses Anderen gewiss, setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt

sich dadurch die Gewissheit seiner selbst als *wahre* Gewissheit, als solche, welche ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist. (PhG 143)

Die Konstitution des Ich als das Ziel der (unmittelbaren) Begierde, ist die Befriedigung als Vermittlung, in der das Bewusstsein die Erfahrung macht, dass sein «Gegenstand», das «Andere», selbständig ist. Die Befriedigung ist nicht absolut, unbedingt, sondern, wie das Bewusstsein erfährt, durch anderes bedingt.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewissheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Anderen; dass dies Aufheben sei, muss dies Andere sein. (PG 143)

Indem dieses Andere nicht nur ist, sondern notwendig ist – «muss dies Andere sein» –, wird Befriedigung nicht in der Vernichtung erreicht, sondern in der Solidarität, der wechselseitigen Anerkennung – wir haben hier das gesamte Phänomen von Herrschaft, Knechtschaft und Freiheit, also alles, was Hegel im vorliegenden Kapitel zeigt, *in nuce* vor uns:

Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein. (PhG 144)

Wir verlassen hier das von Hobbes geltend gemachte *bellum omnium in omnes*, schliessen also einen Friedens- und Gesellschaftsvertrag und treten in den zivilisierten Stand der Sozialität und Solidarität ein:

Indem ein Selbstbewusstsein der Gegenstand ist, ist er ebenso wohl Ich wie Gegenstand. – Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist. (PhG 145)

Ich fasse zusammen: In der Betrachtung des Selbstbewusstseins zeigt sich die Komplexität der Frage nach dem Verhältnis zwischen «Subjekt» und «Objekt», zwischen dem Bewusstsein und dem Gegenstand des Bewusstseins, kurz: es zeigt sich die Komplexität der von Hegel in der Vorrede und in der Selbstanzeige aufgeworfenen und für die *Phänomenologie des Geistes* grundlegenden transzendentalphilosophischen Frage nach der Möglichkeit und der Begründung des Wissens – für Hegel: des Werdens des Wissens: «Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt.» (PhG 31) – «Dieser Band stellt das *werdende Wissen* dar.» (PhG 593) Auf den ersten Blick überraschend ist nun, dass Hegel in diesem epistemologischen Kontext ganz prominent Gestalten oder Kategorien des praktischen Bewusstseins wie Begierde, Kampf und Furcht sowie soziale und politische Kräfte- und Machtverhältnisse, Herrschaft und Knechtschaft thematisiert.

Doch Hegel geht es nicht um die Dichotomie theoretischer und praktischer Gestalten des Geistes, sondern um deren Miteinander- und Ineinander-Verschlungensein. Thematisiert wird die Inter-subjektivität in ihrer theoretischen und praktischen Relevanz. Die Struktur der Intersubjektivität zeigt sich im «*Ich*, das *Wir*, und (im) *Wir*, das *Ich* ist» (PhG 145). Das heisst:

Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewusstsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet. (PhG 145)

Das «Wir», also die Intersubjektivität ist die konkrete Gestalt des Geistes. Das «Wir» ist Inbegriff der Sozialität, der realen politischen und ökonomischen Welt.

A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft

Teil A. des Kapitels ist mit einem Doppeltitel versehen: «Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft». Der Abschnitt über Herrschaft und Knechtschaft, wird in der Suhrkamp-Ausgabe (vgl. PhG 150), nicht aber in der Erstausgabe von 1807, durch eine Blindzeile typographisch abgesetzt ist. Dass das Selbstbewusstseinskapitel die Struktur eines dialektischen Dreischritts hat – (1) Selbständigkeit des Selbstbewusstseins, (2) Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins, (3) Freiheit des Selbstbewusstseins – wurde bereits thematisiert (siehe oben, S. 55).

Die machtheoretischen Konzepte und Phänomene der Herrschaft und Knechtschaft lassen sich ohne weiteres den bewusstseinsphilosophischen Erfahrungen der Selbständigkeit und Unselbständigkeit zuordnen. Die Perspektive, aus der sich dies erschliesst, ist die Arbeit, in der sich der Bezug des Selbstbewusstseins, des Subjekts oder des Ich zu seinem Gegenstand manifestiert. Die Arbeit, und zwar die Arbeit des anderen, des Knechts, wird vom Herrn als Möglichkeitsbedingung seiner Unabhängigkeit erfahren, für den Knecht hingegen stellt die – seine – Arbeit die Möglichkeitsbedingung der Existenz des anderen als des Herrn dar. In der Freiheit ist die Äusserlichkeit des Gegenstandes und damit die (praktische) Arbeit überwunden, indem sich das Selbstbewusstsein gar nicht mehr auf den Gegenstand als etwas Äusserliches bezieht, sondern sich als Denken den Gegenstand selbst gibt: nämlich den Begriff.

Wenden wir uns nun dem Abschnitt «Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft» zu und schauen uns den ersten Satz an:

Das Selbstbewusstsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewusstsein realisierenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung,

so dass die Momente derselben teils genau auseinandergehalten, teils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewusstseins, unendlich oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des *Anerkennens* dar. (PhG 145–146)

Selbstbewusstsein ist also, wie wir bereits gesehen haben, keine bloße Identität des «Ich bin Ich» (siehe oben, S. 57–58), es ist weder ein Unmittelbares – in der Terminologie Hegels: «an sich» – noch ein Abstraktes – bei Hegel: «für sich» –, sondern eine Entität, die das Unmittelbare und Abstrakte hinter sich lässt – dies bedeutet bei Hegel: «an und für sich», so wie wir in der Umgangssprache mit «an und für sich» so etwas bezeichnen wie «eigentlich», «in Wirklichkeit». Also: Dieses eigentliche, wirkliche Selbstbewusstsein ist ein solches Selbstbewusstsein, das «für ein Anderes an und für sich ist». Das heisst: Anders als das Selbstbewusstsein an sich und das Selbstbewusstsein für sich, das sich nur auf sich bezieht, ist das Selbstbewusstsein an und für sich durch ein Drittes, das nicht es selbst ist und mit dem es in einer Beziehung steht, die das Miteinander konstituiert: Anerkennung. Anerkennung setzt Differenz voraus, obwohl sie *ein* wechselseitiger Akt ist: «Einheit in seiner Verdopplung». Es handelt sich also nicht einfach um eine zweistellige Relation – A anerkennt B, und B anerkennt A –, sondern um «eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so dass die Momente derselben teils genau auseinandergehalten, teils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen». Dem Prozess wechselseitiger Anerkennung eignet «Unendlichkeit», die in ihrer Komplexität einer genauen Analyse («Auseinanderlegung») bedarf – auf der Sachebene (weil die Verschränkung «vielseitig» ist) und der Sprachebene (weil sie «vieldeutig» ist). Die Relate erscheinen als «Momente», das heisst als Momente einer Bewegung, in der sie sogleich

wieder verschwinden, weshalb sie, wenn sie analysiert und auseinandergelegt werden sollen, als unterschiedene wie als ununterschiedene erkannt werden müssen.

Diese komplexe Struktur des Selbstbewusstseins an und für sich ist aber nicht einfach erkenntnistheoretischer oder bewusstseinsphilosophischer Natur, sondern sie ist genuin praktischer Natur:

Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewusstseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Dasein* geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein. Diese Darstellung ist das *gedoppelte* Tun: Tun des Anderen und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun des *Anderen* ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen. Darin aber ist auch das zweite, *das Tun durch sich selbst*, vorhanden; denn jenes schliesst das Daransetzen des eigenen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewusstsein[e] ist also so bestimmt, dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. (PhG 148–149)

Das Selbstbewusstsein in seiner reinen Abstraktion ist die Negation jedweder Gegenständlichkeit und Konkretheit, ohne jedwede Bestimmung und Bestimmtheit und damit logisch-ontologisch Nichts oder nichts, nicht an ein Dasein oder an wirkliches Leben geknüpft – also tot. Aber als entwickeltes An-und-für-sich-sein ist das Selbstbewusstsein Praxis, ein doppeltes Tun: «Tun des Anderen und Tun durch sich selbst». Wir sehen und erfahren – zunächst vielleicht überrascht –, dass Anerkennung nicht ein väterliches oder mütterliches Auf-die-Schulter-Klopfen oder freundschaftliches Lob-und-Anerkennung-Zollen ist, sondern ein negatives Tun, das auf die Vernichtung, den Tod des Anderen zielt – und zwar unter Einsatz des eigenen Lebens: ein «Kampf auf Leben und Tod», in dem sich die Selbstbewusstseine «bewähren» müssen.

Diese Bewährung aber durch den Tod hebt ebenso die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewissheit

seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die *natürliche* Position des Bewusstseins, die Selbständigkeit ohne die absolute Negativität ist, so ist er die *natürliche* Negation desselben, die Negation ohne die Selbständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. (PhG 149)

Herrschaft und Knechtschaft

Nach dieser Betrachtung über das Selbstbewusstsein, das sich in Wirklichkeit als verschiedene Selbstbewusstseine erwiesen hat, erschliesst sich die Dialektik von Selbständigkeit und Unselbständigkeit oder von Herrschaft und Knechtschaft als Gestalten des Geistes oder der Kultur, Geschichte, Politik, Ökonomie usw.

Hegel spricht von «zwei entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins», von denen er der einen, nämlich der selbständigen, «Fürsichsein» zuschreibt, während er die andere, die unselbständige, als dasjenige Bewusstsein charakterisiert, «dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist: jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*» (PhG 150). Schauen wir uns den ersten Abschnitt zur Herrschaft und Knechtschaft an:

Der Herr ist das *für sich* seiende Bewusstsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewusstsein, welches durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, dass es mit selbständigem *Sein* oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist. (PhG 150)

Als für sich – und insofern eben (noch) nicht an und für sich – seiendes Bewusstsein ist der Herr ein selbständiges und verselbständigtes Moment einer «Dreiecksbeziehung», die er aber nur aus der eigenen Perspektive erfährt. Die Momente oder Relate dieser Beziehung sind zum einen das «andere Bewusstsein» – das heisst der «Knecht» –, das «mit selbständigem *Sein* oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist», das heisst, der Knecht ist Knecht, indem er sich auf eine «Dingheit» bezieht und (für den Herrn) arbeitet. Das wird in nächsten Satz klar.

Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein *Ding* als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewusstsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist [...] (PhG 150–151)

Hier werden die beiden Momente, auf die der Herr, und zwar als Begehrender oder Subjekt der Begierde, sich bezieht, konkretisiert: Es ist der Gegenstand der Begierde, das er als «*Ding* als solches» bezeichnet, eine Sache, die der Herr begehrt und aneignen will, um seine Begierde und sein Bedürfnis zu befriedigen. Und das Bewusstsein, «dem die Dingheit das Wesentliche ist», ist der Knecht, der dem Herrn das Objekt seiner Begierde erschafft, und zwar durch seine Arbeit.

Nachdem Hegel die komplexe Dreiecksbeziehung von Herrn, Knecht und Ding analytisch auf der terminologischen Ebene des Selbstbewusstseins auseinandergelegt hat – «und indem er [der Herr] a) als Begriff des Selbstbewusstseins unmittelbare Beziehung des *Fürsichseins* ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung oder als ein *Fürsichsein*, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide und b) mittelbar auf jedes durch das andere» (PhG 151) –, expliziert er das praktisch-konkrete Verhältnis:

Der Herr bezieht sich *auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein*; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben erwies. (ebd.)

Der Gegenstand der Arbeit, wird ein «selbständiges Sein», das Herrn und Knecht verbindet. Der Herr begehrt den Gegenstand, nicht den Knecht, auf den er sich nur «mittelbar» bezieht, das heisst, insofern der Knecht ihm das Objekt seiner Begierde verschafft. Das «Schicksal» des Knechts – «denn eben hieran ist der Knecht gehalten» – ist es, unfrei und im Arbeitsprozess «angekettet» zu sein, indem er seine «Selbstständigkeit» nur im Gegenstand der Arbeit hat. Er ist der Selbständigkeit des Gegenstandes unterworfen und insofern unselbständig.

Im nächsten Satz konkretisiert Hegel das Verhältnis des Herrn zum Knecht und zum Ding als Machtverhältnis, das durch die Arbeit des Knechts konstituiert wird.

Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, dass es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Anderen unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding*; der Knecht bezieht sich als Selbstbewusstsein überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur. (ebd.)

Der Herr besitzt zwar die Macht über das Ding, das er begehrt, aber diese Macht – und dies ist die entscheidende Erfahrung des Herrn – ist durch den Knecht vermittelt. *In nuce* erfährt der Herr bereits hier seine Abhängigkeit vom Knecht, dessen Arbeit die Möglichkeitsbedingung seiner Genussbefriedigung ist. Herr und Knecht verhalten sich negativ zum Ding. Während aber, wie wir im letzten Satz des zitierten Abschnitts lesen, der Knecht mit dem Ding «nicht bis zur Vernichtung» «fertig» wird, indem er es nur «bearbeitet», gelingt dem Herrn dies im Genuss:

Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben oder der *Genuss*; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dies nicht wegen der Selbständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schliesst sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überlässt er dem Knechte, der es bearbeitet. (ebd.)

Die Begierde, die der Herr als Mangel erfuhr, wird im Genuss befriedigt. Beide Male beschreibt Hegel das Tun als Fertigwerden, und dieses Fertigwerden, das Zum-Ziel-Gelangen gelingt nicht dem

Knecht, der seinen Gegenstand nur bearbeitet, aber es gelingt dem Herrn, der den Gegenstand konsumiert und so seine Begierde befriedigt. Weil das Ding selbständig war, konnte sich der Herr seiner nicht bemächtigen, aber über den Knecht gelangte der Herr in den Genuss des Objekts seiner Begierde.

Was oben schon angelegt war, sich aber noch nicht gezeigt hatte, war die Abhängigkeit des Herrn vom Knecht als Möglichkeitsbedingung seiner Bedürfnisbefriedigung. Anerkannt, und zwar als Herr anerkannt, ist der Herr nur durch den Knecht – so der erste Satz des anschliessenden Abschnitts:

In diesen beiden Momenten [das heisst in der Arbeit des Knechts und im Genuss des Herrn] wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewusstsein [...] (ebd.)

Der Abschnitt, das heisst der Anerkennungsprozess, kulminiert darin, dass er auf der Seite des Herrn scheitert:

Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dass, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Anderen tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden. (PhG 152)

Der Herr wird in diesem Prozess der Anerkennung degradiert: [...] er ist also nicht *des Fürsichseins* als der Wahrheit gewiss, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewusstsein und das unwesentliche Tun desselben. (ebd.)

Während der Herr sich als das «unwesentliche Bewusstsein» erweist und sein Tun – der hedonistische Genuss und Konsum – als das diesem unwesentlichen Bewusstsein entsprechende «unwesentliche Tun», verkehren sich die Verhältnisse in ihr Gegenteil:

Die *Wahrheit* des selbständigen Bewusstseins ist demnach das *knechtische Bewusstsein*. (ebd.)

Die vorliegende Lektüre der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft unter dem von Hegel selbst geltend gemachten Leitmotiv der

Anerkennung ist zweifellos zielführend. Sie findet ihre Rechtfertigung insbesondere aus der Perspektive der Nachwirkung. Die These, dass in Hegels Herr-Knecht-Dialektik die Analyse sozioökonomischer Wirklichkeiten, sei es der antiken Sklavenhaltergesellschaft, sei es kapitalistischer Produktions- und Machtverhältnisse präformiert ist, wie sie der Hegelianer Marx durchführen sollte, blendet allerdings die Multiperspektivität und Vielschichtigkeit der *Phänomenologie des Geistes* aus. Ich denke hier insbesondere an existentielle und theologische Perspektiven und Schichten, die frei- und auszulegen wären:

Dies Bewusstsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. (PhG 153)

Im folgenden Zitat scheinen sich, wie der gleichzeitige Rekurs auf das Alte Testament sowie auf den Arbeitsprozess suggeriert, theologische und sozialphilosophische Schichten zu überlagern:

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung *an sich*, und obzwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist [Ps 111,10; Spr 9,19; vgl. auch Hiob 28,28], so ist das Bewusstsein darin *für es selbst*, nicht das *Fürsichsein*. Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. (ebd.)

B. Freiheit des Selbstbewusstseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein

Unter dem Titel der «Freiheit des Selbstbewusstseins» thematisiert Hegel drei Gestalten des Selbstbewusstseins, die historisch der Spätantike zuzuordnen sind: den Stoizismus, den Skeptizismus und das Christentum – Letzteres unter dem Titel des «unglücklichen Bewusstseins».

Frei ist das Selbstbewusstsein als denkendes Bewusstsein, das seine Objekte, die Begriffe, selbst konstituiert:

Im Denken *bin Ich frei*, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. (PhG 156)

Im freien Selbstbewusstsein ist die Differenz, der Gegensatz von Selbständigkeit und Unselbständigkeit überwunden und aufgehoben. Im Denken ist das Bewusstsein bei sich selbst, und der Gegenstand ist die Bewegung der Begriffe, die sich nicht irgendwo im fernen Reich der Ideen vollzieht, sondern «in mir selbst» als Denkendem.

Stoizismus

Der Stoizismus wird von Hegel zu Beginn des betreffenden Abschnitts als konkrete historische Gestalt des Selbstbewusstseins identifiziert:

Diese Freiheit des Selbstbewusstseins hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewusste Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, *Stoizismus* geheissen. (PhG 157)

Bei der Charakterisierung des Stoizismus rekurriert Hegel auf die Herr-Knecht-Dialektik, die das Bewusstsein allerdings überwunden hat – oder genauer: der gegenüber sich das Bewusstsein als gleichgültig verhält:

Dies Bewusstsein ist somit negativ gegen das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft; sein Tun ist, in der Herrschaft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseins frei zu sein und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseins, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in *die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht*. Der Eigensinn ist die Freiheit, die an eine Einzelheit sich befestigt und *innerhalb* der Knechtschaft steht, der Stoizismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her und in die *reine Allgemeinheit* des Gedankens zurückkommt [und] als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte. (PhG 156–157)

In der Gleichgültigkeit gegenüber dem Kampf um Anerkennung und gegenüber Unabhängigkeit und Abhängigkeit – «wie auf dem Throne so in den Fesseln» – ist der stoische Mensch frei, aber diese Freiheit, die Ruhe und Gelassenheit des Stoizismus ist letztlich eine abstrakte Freiheit, und sie ist «Leblosigkeit», indem sie sich «beständig aus der Bewegung des Daseins, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in *die einfache Wesenheit des Gedankens*» zurückzieht. Anders als der Eigensinn als eine Freiheit, die an die Einzelheit gebunden ist und der Sphäre der Knechtschaft angehört, tritt der Stoizismus als Freiheitsdenken auf. Aber der Stoizismus gelangt nicht über die abstrakte Freiheit, über den Begriff der Freiheit hinaus zur wirklichen, zur «lebendigen Freiheit selbst».

Die Freiheit im Gedanken hat nur *den reinen Gedanken* zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist, und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst. (PhG 158)

Der Stoizismus, insbesondere die stoische Ethik erscheint als Inbegriff des «inhaltslosen Denkens» – Hegel dürfte hier nicht nur

den Stoizismus, sondern auch die Pflichtethik Kants und den Formalismus des kategorischen Imperativs im Blick haben.

Auf die Frage an ihn, *was* gut und wahr ist, hat er [der Stoizismus] wieder das *inhaltlose* Denken selbst zur Antwort gegeben: in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehenbleiben muss, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der Tat zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen. (PhG 158–159)

Skeptizismus

Was dem Stoizismus letztlich aber verwehrt blieb, nämlich die «wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist», das gelingt dem Skeptizismus, der diese Freiheit als das «*an sich* das Negative» ist:

Der *Skeptizismus* ist die Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff, – und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist *an sich* das Negative und muss sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewusstseins in den einfachen Gedanken seiner selbst ist ihr gegenüber in der Tat aus der Unendlichkeit das selbständige Dasein oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skeptizismus wird nun *für das Bewusstsein* die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen, das Sein der *vielfach bestimmten* Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewusstseins wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. (PhG 159)

Der Skeptizismus ist die Freiheit der Negativität, die dem anderen jegliche Geltungsansprüche abspricht. Das andere wird zur

«Unwesentlichkeit und Unselbständigkeit» degradiert und devaluiert und damit das Sein der Welt in ihrer Vielfalt vernichtet. Im Skeptizismus bringt sich die «Negativität des freien Selbstbewusstseins» zum Ausdruck.

Das skeptische Selbstbewusstsein erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und *wahrhafte Gewissheit seiner selbst*. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwicklung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewusstseins selbst ist die *absolute dialektische Unruhe*, dieses Gemisch von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen und deren *Gleichheit* sich ebenso – denn sie ist selbst die *Bestimmtheit* gegen das *Ungleiche* – wieder auflöst. (PhG 161)

Der Skeptizismus, wie Hegel ihn beschreibt, erscheint als eine Gratwanderung zwischen der vom Stoizismus geerbten Ataraxie, Unerschütterlichkeit und Selbstgewissheit auf der einen Seite und einer «absoluten dialektischen Unruhe» – in der ein Moment der negativen Dialektik präformiert ist, des Nichtidentischen und Unversöhnten. Aber anders als später bei Adorno, ist bei Hegel die negative Dialektik als Gestalt Bewusstseins negativ konnotiert. Hegel bezeichnet sie als «Sophisterei» (PhG 160), als «Verwirrung» und «Schwindel» (PhG 161), als «bewusstlose Faselei» (PhG 162): «diese sich bewegende Negativität hat es nur mit Einzellnem zu tun und treibt sich mit Zufälligem herum» (ebd.):

[...] ; sein Gerede ist in der Tat ein Gezanke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch *mit sich selbst* die Freude erkaufen, *miteinander im Widerspruche* zu bleiben. (PhG 162–163)

Aber das skeptische Bewusstsein führt zu einer neuen Gestalt des Bewusstseins, in der der Widerspruch nicht banalisiert wird wie

im Gezänk eigensinniger Jungen, sondern in der die Momente, die Gedanken des Widerspruchs zusammengebracht werden:

Im Skeptizismus erfährt das Bewusstsein in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewusstsein; es geht aus dieser Erfahrung eine *neue Gestalt* hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skeptizismus auseinanderhält. (PhG 163)

Diese neue Gestalt, die das Bewusstsein erfährt, nachdem es den Stoizismus und den Skeptizismus hinter sich gelassen hat, ist das unglückliche Bewusstsein, das an der Verdoppelung des Selbstbewusstseins weiterarbeitet:

Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich verteilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewusstseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das *unglückliche Bewusstsein* ist das Bewusstsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens. (PhG 163)

Was hier bemerkenswert ist: Der Skeptizismus wird nicht überwunden oder versöhnt, sondern existentiell auf die Spitze getrieben: zum unglücklichen Bewusstsein. Es ist dies – und hier bricht die existentielle theologische Schicht (siehe oben, S. 68) hervor – das religiöse Bewusstsein des realen Unerlöstseins hienieden und ineins damit der eschatologischen Hoffnung auf das jenseitige Gottesreich. Indem der Herr und der Knecht, die zunächst «zwei Einzelne» waren, auf diese Weise «in Eins eingekehrt sind», hat sich das Selbstbewusstsein «in sich selbst» verdoppelt – es ist also gespalten, zerrissen zwischen Himmel und Erde. Es ist noch nicht vollendet, hat seine Einheit noch nicht erreicht und ist daher: unglücklich.

Das unglückliche Bewusstsein

Dieses *unglückliche, in sich entzweite* Bewusstsein muss also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich *ein* Bewusstsein ist, in dem einen Bewusstsein immer auch das andere haben und so aus Jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint, wieder ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dies ist, dass es als *ein* ungeteiltes Bewusstsein ein gedoppeltes ist: es selbst *ist* das Schauen eines Selbstbewusstseins in ein anderes, und es selbst *ist* beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen; aber es *für sich* ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider. (PhG 163–164)

Das unglückliche, religiöse Bewusstsein ist «in sich entzweit». Diese Entzweigung zeigt sich strukturell und paradigmatisch in der Verdoppelung und Entzweigung von Gott und Mensch: Gott wird Mensch, so die christliche Religion, die nach Hegels Verständnis die letzte Gestalt des religiösen Geistes ist. Die Menschwerdung Gottes und der Kreuzestod des menschengewordenen Gottes, der phänomenologisch die absolute Negation ist, sind noch getrennt und harren der «wahren Rückkehr in sich selbst», die Hegel mit dem religiösen Ausdruck «Versöhnung» bezeichnet, die «für sich» im Heilsgeschehen vollzogen, aber als Erhofftes nur im Futur aussagbar ist: «Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst oder seine Versöhnung mit sich *wird* den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen» (Hervorhebung WR). «Für sich» ist dieses Bewusstsein (vgl. den letzten Satz des zitierten Abschnitts) ein Noch-nicht: «noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider».

Das unglückliche Bewusstsein ist durch Leiden und Schmerz gekennzeichnet:

Das Bewusstsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur

das Bewusstsein seines Gegenteils, als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dies Bewusstsein; sie ist also unmittelbar das Bewusstsein des Gegenteils, nämlich seiner selbst als der Einzelheit. Das Unwandelbare, das in das Bewusstsein tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelheit berührt und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewusstsein des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor. (PhG 164–165)

Das Bewusstsein des Leidens an der irdischen und endlichen Existenz erfährt ein Doppeltes: den Schmerz über die Nichtigkeit des Daseins (Tod) und Tuns (Sünde) und das Gegenteil, das Bewusstsein der Unendlichkeit und der Ewigkeit (des «Unwandelbaren»). Im Bewusstsein der Nichtigkeit oder absoluten Negation sind deren Negation und deren «Erhebung» bereits präsent. Aber hienieden wird die Endlichkeit nicht «im Bewusstsein des Unwandelbaren vertilgt», sondern das Bewusstsein des Unendlichen gebiert permanent den Schmerz an der endlichen Existenz. Kurz:

In dieser Bewegung aber erfährt es [das Bewusstsein] eben dieses *Hervortreten der Einzelheit am Unwandelbaren und des Unwandelbaren an der Einzelheit*. (PhG 165)

Das unglückliche Bewusstsein ist die Erfahrung der Unversöhntheit von «Unwandelbarem» und «Einzelheit», von Gott und Mensch. Weil die Kluft zwischen Gott und Mensch, zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit unüberwindbar ist – dieser Bewusstseinsgestalt könnte die dialektische Theologie Karl Barths, in deren Perspektive Gott der «ganz andere» ist, zugeordnet werden (vgl. Römerbrief, 47, 66, 223, 435, 498) –, bleibt das entzweite religiöse Bewusstsein blosse «Hoffnung, d.h. ohne Erfüllung» (PhG 166).

Aber diese Negativität der unerfüllten Hoffnung stellt einen Fortschritt gegenüber den Bewusstseinsformen des Stoizismus und des Skeptizismus dar. Das unglückliche Bewusstsein ist über «das reine Denken» hinausgegangen, über das «*wegesehende* Denken des Stoizismus und das nur *unruhige* Denken des Skeptizismus – in der

Tat nur die Einzelheit als der bewusstlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung» (PhG 168). In der Dynamik des Hoffens gelangt das Selbstbewusstsein noch nicht zum Denken, sondern nur zum «An-denken», es bleibt im Vorhof des Denkens und ist «Andacht».

Es *verhält* sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als *reines Bewusstsein* betrachten, zu *seinem Gegenstande* nicht denkend, sondern indem es selbst zwar *an sich* reine denkende Einzelheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die *Beziehung aufeinander selbst* *reines Denken* ist, geht es sozusagen nur *an* das Denken *hin* und ist *Andacht*. Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand, aber so eintretend, dass er nicht als begriffener und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des *reinen* Gemüts vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft *fühlt*, die Bewegung einer unendlichen *Sehnsucht*, welche die Gewissheit hat, dass ihr Wesen ein solches reines Gemüt ist, reines *Denken*, welches sich als *Einzelheit denkt*; dass sie von diesem Gegenstande eben darum, weil er sich als Einzelheit denkt, erkannt und anerkannt wird. (PhG 168–169)

Waren in Hegels Herr-Knecht-Dialektik unter der offenkundigen sozioökonomischen Perspektive auch existentielle und theologische Schichten verborgen (siehe oben, S. 68), kommt Hegel in der phänomenologischen Beschreibung des vor allem in religiösen Gestalten erscheinenden unglücklichen Bewusstseins umgekehrt auf Begierde, Arbeit und Genuss zurück.

Das unglückliche Bewusstsein aber *findet* sich nur als *begehrend* und *arbeitend*; [...]

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewusstsein nicht mehr ein *an sich Nichtiges*, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern

ein solches, wie es selbst ist, eine *entzweigebrochene Wirklichkeit*, welche nur einerseits an sich nichtig, andererseits aber auch eine geheiligte *Welt* ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit. (PhG 170–171)

Im folgenden Gedanken erscheinen die verschiedenen Schichten als ineinander verschlungen – «Fasten und Kasteien» verhalten sich negativ zum Genuss. Hegel mag hier eine altkirchliche und katholische Praxis in Blick gehabt haben, aber die Bewusstseinsgestalt innerweltlicher Askese passt, wie wir seit Max Webers *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* wissen – das Werk ist hundert Jahre nach der *Phänomenologie des Geistes* entstanden – vielleicht noch besser zum protestantischen Denken.

Es bleibt aber noch ihre *gegenständliche* Seite dem unwesentlichen Bewusstsein, nämlich die *Frucht* seiner Arbeit und der *Genuss*. Diesen stösst es also ebenso von sich ab und leistet wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und [im] Genusse erhaltene *Wirklichkeit* Verzicht; auf sie *teils* als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewussten *Selbständigkeit*, indem es etwas ganz Fremdes, ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; teils auf sie als *äusserliches Eigentum*, – indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas ablässt; teils auf den gehabten *Genuss*, – indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt. (PhG 175)

VERNUNFT

Die Vernunft nimmt in der Struktur der *Phänomenologie des Geistes* eine zentrale Position ein. *Erstens* ist sie das Resultat einer dreiphasigen Bewegung vom Bewusstsein (A.) über das Selbstbewusstsein (B.) zur Vernunft (C.). *Zweitens* bildet sie den Anfang der vierphasigen Bewegung von der Vernunft (AA) über den Geist (BB) und die Religion (CC) zum absoluten Wissen (DD). Und *drittens* ist das Vernunftkapitel identisch mit dem fünften Kapitel der achtphasigen Bewegung, die von der sinnlichen Gewissheit (I.) über Wahrnehmung und Täuschung (II.) sowie die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst (III.) zur Gewissheit und Wahrheit der Vernunft (V.) führt und dann über den Geist (VI.) und die Religion (VII.) im absoluten Wissen (VIII.) mündet.

V. Gewissheit und Wahrheit der Vernunft

Das Bewusstsein geht in dem Gedanken, welchen es erfasst hat, dass das *einzelne* Bewusstsein *an sich* absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewusstsein ist das *Ansichsein* das *Jenseits* seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dies an ihm vollbracht, die Einzelheit in ihrer vollständigen Entwicklung oder die Einzelheit, die *wirkliches Bewusstsein* ist, als das *Negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem gesetzt oder sein Fürsichsein aus sich hinausgerungen und es zum Sein gemacht zu haben; darin ist für es auch seine *Einheit* mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr

ausser ihm fällt und, da das Bewusstsein in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlüsse, worin die Extreme absolut auseinandergehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewusstsein ausspricht, dass das Einzelne auf sich Verzicht getan, und dem Einzelnen, dass das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewusstsein ihrer Einheit, welche sie dem Bewusstsein und damit *sich selbst* ausspricht, [ist] die Gewissheit, alle Wahrheit zu sein. (PhG 178)

Das Kapitel beginnt mit diesem Abschnitt, der gewissermassen die Brücke und den Übergang vom Selbstbewusstsein zur Vernunft bildet. Der erste Satz – «Das Bewusstsein geht in dem Gedanken, welchen es erfasst hat, dass das *einzelne* Bewusstsein *an sich* absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück.» – stellt zum einen wiederum eine Nobilitierung, keineswegs eine Devaluierung «überwundener» oder «aufgehobener» Bewusstseinsgestalten dar. Das einzelne Bewusstsein oder das Bewusstsein des Einzelnen ist «an sich», das heisst in seiner Unmittelbarkeit und ersten Gestalt bereits ein «absolutes» Wesen, in dem die Gestalt des absoluten Wissens präformiert ist. Das Absolute ist die Rückkehr zu sich selbst («geht [...] in sich selbst zurück»). Und diese Rückkehr vollzieht sich über die Phase der Negativität. Kulminationspunkt der Negativität in der Erfahrung, die das Bewusstsein zwischen unmittelbarer Sinnlichkeit und Vernunft macht, war die Gestalt des unglücklichen Bewusstseins, für das «das *Ansichsein* das *Jenseits* seiner selbst» ist – eben deshalb ist es, wie wir gesehen haben, unglücklich – in religiöser Metaphorik: unerlöst im Jammertal hienieden. Es ist in unendlicher Distanz von sich selbst entfernt, es hat sich selbst verlassen. Diese Gestalt kommt im vierten der letzten sieben Worte Jesu am Kreuz zum Ausdruck: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen» (Mt 27,46; Mk 15,34; Ps 22,2). Dass eine solche Assoziation nicht abwegig ist, eine solche Interpretation den Text nicht überstrapaziert, sondern

ganz im Sinne Hegels ist, legt sein Wortgebrauch im anschliessenden Satz nahe: «Aber seine Bewegung», das heisst die Bewegung des unglücklichen Bewusstseins, «hat dies an ihm vollbracht» (PhG 178) – Hegels Wortwahl greift das sechste Wort Jesu am Kreuz auf: «Es ist vollbracht» (Joh 19,30). Was vollbracht ist, ist «das Negative seiner selbst» (PhG 178): der Tod – «und neigte das Haupt und verschied» (Joh 19,30, gleich im Anschluss an das sechste Wort Jesu).

Was hat nun das Selbstbewusstsein als unglückliches Bewusstsein «vollbracht»? Es hat vollbracht, «die Einzelheit in ihrer vollständigen Entwicklung oder die Einzelheit, die *wirkliches Bewusstsein* ist, als das *Negative* seiner selbst, [...] zum Sein gemacht zu haben» (PhG 178). Das heisst – rückübersetzt in die existentiell-religiöse Metaphorik – den Tod (des Einzelnen) getötet («das *Negative* seiner selbst») und damit «die Einzelheit» hervorgebracht zu haben («zum Sein gemacht zu haben»). «Logisch» hat sich hier die Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen vollzogen – so der unmittelbar anschliessende Satz (nach dem Semikolon): «darin ist für es auch seine *Einheit* mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr ausser ihm fällt und, da das Bewusstsein in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist.» (ebd.) Diese Vereinigung oder Einheit vom Einzelem und Allgemeinem, die Erfahrung, dass «das aufgehobene Einzelne das Allgemeine *ist*» (Hervorhebung WR) – also nicht bloss: dass das Einzelne im Allgemeinen *aufgehoben* ist –, dass das einzelne Bewusstsein als einzelnes zum einen nicht aus dem Allgemeinen herausfällt und zum anderen im Allgemeinen nicht untergeht, sondern «in dieser seiner Negativität sich selbst erhält», findet aus der Perspektive Hegels seine Wahrheit in der «Mitte» zwischen den «Extremen», darin, dass «das Einzelne auf sich Verzicht getan» hat. Diese Formulierung hat durchaus einen «totalitären» Zungenschlag und erinnert an Rousseaus Konzeption der «*volonté générale*», die dieser explizit von der «*volonté des tous*», also der Einzelwillen unterscheidet (vgl. *Du contrat social*, 493–494) – einschlägig ist hier Beccarias subtile Rousseau-Kritik im Kontext der Todesstrafe (vgl. *Dei delitti e delle pene*, 86) –, aber Hegel scheint hier nicht Rousseau, sondern das christliche Heilsgeschehen im

Blick zu haben, in dem das Einzelne, das diesen Verzicht auf sich selbst getan hat. Im Verzicht klingt die Figur der Selbstverleugnung und der Selbstverlust als Negativität zu sich selbst an: «Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.» (Mt 16,25; vgl. auch Mk 8,35, Lk 9,24).

Resultat ist die «Versöhnung» des Einzelnen mit dem «Unwandelbaren», also dem Allgemeinen: Es ist «mit ihm versöhnt». Bei aller religiösen Rhetorik und Versöhnungsdialektik: In dem Konzept, dass das einzelne Bewusstsein sich in seiner Versöhnung durchaus in «seiner Negativität sich selbst erhält», ist ein zentraler Topos der totalitätskritischen negativen Dialektik Adornos. Das Nichtidentische, das sich nicht mit dem Allgemeinen versöhnt und in ihm auf- und untergeht, sondern in seiner Widerständigkeit und Identitätsverweigerung den Garanten der Freiheit darstellt (vgl. Negative Dialektik, 148–154).

In der Perspektive Hegels ist diese Versöhnung Wissen, und zwar das unmittelbare Wissen um die Einheit des absolut Differenten, der Extreme, um die Vermittlung des Unvermittelten. Es ist Beziehung zwischen Widersprüchlichem, die die Einheit des Sich-Widersprechenden ist: «Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewusstsein ihrer Einheit, welche sie dem Bewusstsein und damit *sich selbst* ausspricht, [ist] die Gewissheit, alle Wahrheit zu sein.» (PhG 178) Das heisst, das Wissen – als Wissen, das eine Präformation des absolute Wissens darstellt – ist das Bewusstsein der Einheit. Dieses Bewusstsein kommt zur Sprache, bringt sich in der Sprache zum Ausdruck – das Bewusstsein spricht sein Wissen aus, wobei der Adressat das Bewusstsein selbst ist («*sich selbst* ausspricht»). Und dieses Bewusstsein des Wissens ist «die Gewissheit, alle Wahrheit zu sein». Der erste Abschnitt des Kapitels ist also eine Explikation der Überschrift «Gewissheit und Wahrheit der Vernunft». Aber wieso: der Vernunft? Und was ist Vernunft? Lesen wir den zweiten Abschnitt:

Damit, dass das Selbstbewusstsein Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältnis zu dem Anderssein in ein positives

um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbständigkeit und Freiheit zu tun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der *Welt* oder seiner eigenen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiss, oder dass alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfasst, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie, zieht sich aus ihr in sich zurück und vertilgt sie für sich und sich selbst als Bewusstsein – als Bewusstsein derselben als des Wesens sowie als Bewusstsein ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt und die Einzelheit des Bewusstseins ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als *seine* neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr *Bestehen* wird ihm seine eigene *Wahrheit* und *Gegenwart*: es ist gewiss, nur sich darin zu erfahren. (PhG 178–179)

Abgesehen von einer Metapher – «das Grab seiner Wahrheit» –, die mit dem Ostergeschehen, also dem leeren Grab als Evidenz des Siegs des Lebens über den Tod, das heisst des Todes des Todes, in Verbindung gebracht werden kann, ist dieser Abschnitt in klarer philosophischer Sprache verfasst – wie anders liesse sich auch adäquat über Vernunft sprechen? Nun, was ist Vernunft? Vernunft ist eine Gestalt des Selbstbewusstseins. Selbstbewusstsein wird Vernunft, erweist sich als Vernunft. Damit Selbstbewusstsein Vernunft wird und ist, entledigt es sich seiner Negativität, negiert es die Negativität, in der sie «sich selbst erhält» (so im vorangehenden Abschnitt). Diese Negation der Negativität, das «negative Verhältnis zu seinem Anderssein», ist ein Umschlagen in ein positives Verhältnis, das in existentiell-religiöser Sprache mit «Versöhnung» bezeichnet wird. Dem Umschlagen eignet Plötzlichkeit, es ist eine

Vermittlung unvermittelter Momente, es geschieht unvermittelt, von einem Moment zum anderem. Worauf das Selbstbewusstsein verzichtet, um Vernunft zu werden, ist seine «egozentrische» Fixierung auf Selbstständigkeit und Freiheit, die nicht nur zum Schaden der Welt, sondern auch zu seinem eigenen Schaden ist – «um sich für sich selbst auf Kosten der *Welt* oder seiner eigenen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten». In der Sprache der politischen Philosophie: Hier zeigt sich Vernunft als Sozialität – und zwar in einer Gestalt, die über das Konzept Rousseaus hinausgeht.

Als Vernunft hat das Selbstbewusstsein «Ruhe» gegen die Welt erfahren – in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wird Hegel von der Vernünftigkeit des Wirklichen sprechen: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.» (GPhR 24) In der Formulierung der *Phänomenologie des Geistes* steht allerdings nicht der rechts- und sozialphilosophische Aspekt im Fokus, sondern der erkenntnistheoretische. Das Selbstbewusstsein als Vernunft «ist seiner selbst als der Realität gewiss, oder dass alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit» (PhG 179). In der phänomenologischen Rede von Vernunft und Wirklichkeit geht es um die Gewissheit und Selbstvergewisserung des Selbstbewusstseins durch die Wirklichkeit – und dieses Verhalten des Selbstbewusstseins und des Denkens zur Wirklichkeit ist für Hegel der Idealismus. Welche Konsequenzen diese erkenntnistheoretische Perspektive auf die politische hat und wie der Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen im Kontext der Hegelschen Rechtsphilosophie in diesem Licht zu verstehen ist, kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

Dass die *Phänomenologie des Geistes* hier einen hermeneutischen Anspruch vertritt, zeigt der anschliessende Satz: «Es ist ihm, indem es sich so erfasst, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht» (ebd.). Es geht Hegel um das Verstehen der Welt, was Marx in der letzten *These über Feuerbach* kritisieren wird: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.» Ob die Kritik von Marx Hegel wirklich trifft, bedarf aus meiner Sicht der genaueren Untersuchung. Dies

vor allem angesichts der Fortsetzung nach dem Semikolon, wo die Welt als Gegenstand des Begehrens und des Bearbeitens erscheint, eines durch und durch negativen Tuns, eines Vertilgens, das sich selbst vertilgt. Aber wieso sollte dies nicht Veränderung implizieren? Mir scheint so etwas wie das Verändern der Welt durchaus bei Hegel angelegt zu sein: Nach dem Vertilgen, der Negation der Negation, «entdeckt» das Bewusstsein die Wirklichkeit «als *seine* neue Welt». Das ist natürlich «idealistisch» – wie Hegel zu Beginn des daran anschließenden Abschnitts schreibt: «Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus.» (PhG 179) – und insofern (noch) nicht politisch und praktisch: Die Welt wird «entdeckt», aber als etwas, das das Bewusstsein durch seine Arbeit geschaffen und verändert hat. Konklusion und Resultat des Abschnitts ist die Gewissheit und Wahrheit der Vernunft: «denn ihr *Bestehen* wird ihm seine eigene *Wahrheit* und *Gegenwart*: es ist gewiss, nur sich darin zu erfahren» (ebd.). Wobei Hegel mit phänomenologischem Blick konzidiert, dass die Vernunft nicht der Weisheit letzter Schluss ist, ja, dass die Vernunft nicht die Realität ist, sondern nur deren Abstraktion: «Die Vernunft ist die Gewissheit, alle *Realität* zu sein. Dieses *Ansich* oder diese *Realität* ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine *Abstraktion* der Realität.» (PhG 181)

Die Vernunft tritt in drei sukzessiven Gestalten auf: als beobachtende Vernunft (A.), als «Selbstverwirklichung» (B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst) und als Individualität (C.). Im Rahmen einer Vorlesung ist es nicht möglich, das Kapitel in seiner Gesamtheit zu kommentieren. Ich werde den Schwerpunkt vor allem auf den Mittelteil (B.) legen, und hier insbesondere auf den Abschnitt «a. Die Lust und die Notwendigkeit», der aus meiner Sicht deshalb von Interesse und Relevanz ist, weil er eine überraschende Thematik, die Lust, ins phänomenologische Blickfeld rückt.

A. Beobachtende Vernunft

Der Abschnitt besteht aus drei Teilen, in denen Hegel sich mit den empirischen Wissenschaften auseinandersetzt. In der Hegelforschung bleibt der Abschnitt weitgehend unberücksichtigt, weil sein Inhalt aus naturwissenschaftlicher Perspektive als veraltet gilt. Dieses Schicksal teilt Hegel in dieser Beziehung mit vielen anderen Philosophen seit Aristoteles, deren Interesse nicht nur der Philosophie, sondern auch den empirischen Wissenschaften galt. Ob das in diesem Zusammenhang gern geäußerte Verdikt, dieses oder jenes sei nur noch von historischem Interesse, ansonsten aber nicht mehr relevant, berechtigt ist, sollte jedoch kritisch beurteilt werden. Was aus der Perspektive der empirischen Wissenschaften überholt und daher irrelevant ist, kann aus philosophischer Perspektive durchaus von bleibender Bedeutung sein. Hegels Anspruch war ja nicht, einen Beitrag zu den empirischen Wissenschaften zu liefern, sondern Gestalten des Geistes zu betrachten.

Der Abschnitt über die beobachtende Vernunft behandelt zunächst Themen aus den Naturwissenschaften (a. Beobachtung der Natur), dann aus der Psychologie (b. Die Beobachtung des Selbstbewusstseins in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äussere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze) und schliesslich aus der Medizin (c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre).

Werfen wir einen Blick auf den ersten Satz des Abschnitts über die Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewusstsein das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl seine Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu tun sei; es vergisst in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen usf. empfiehlt, zu sagen, dass es in der Tat auch ebenso wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat und diese Bestimmung ihm wenigstens soviel gilt als Jenes Empfinden. Es wird auch

sogleich eingestehen, dass es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu tun sei, und [wird] z.B. die Wahrnehmung, dass dies Federmesser neben dieser Tabaksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das Wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines *Allgemeinen*, nicht eines *sinnlichen Diesen* haben. (PhG 187–188)

Beobachtung und empirische Forschung werden hier in keiner Weise devalviert, sondern in den Kontext einer Theorie der Erkenntnis gestellt. Zu meinen, dass Beobachten und Erfahren «*die Quelle der Wahrheit*» (Hervorhebung WR) seien, ist eine Gestalt des «gedankenlosen Bewusstseins», also jener Stufe des sinnlichen Diesen – und genau dies spricht Hegel am Schluss des Abschnitts an: «Das Wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines *Allgemeinen*, nicht eines *sinnlichen Diesen* haben.» Beobachtungen als bloße sinnliche Wahrnehmungen besitzen keinen wissenschaftlichen Wahrheitsgehalt und sind so irrelevant wie der Satz, dass «dass dies Federmesser neben dieser Tabaksdose liegt» (PhG 188) – für Hegel ist dies keine wissenschaftliche Beobachtung, denn wissenschaftliche Beobachtung geht auf das Allgemeine. Und nicht von ungefähr erscheint hier wieder der Begriff des Gesetzes, dessen Wahrheit die Beobachtung allerdings nicht an und für sich selbst zu erfahren vermag:

Dem beobachtenden Bewusstsein ist die *Wahrheit des Gesetzes* in der *Erfahrung* als in der Weise, dass *sinnliches Sein für es* ist; nicht an und für sich selbst. (PhG 192)

Wie wird nun das, was dem beobachtenden Bewusstsein in der Erfahrung nur «für es» ist, «an und für sich selbst»? Wie gelangt Beobachtung über das gedankenlose Sammeln von empirischen Daten zum Begriff? Hegels überraschende Antwort: Das Bewusstsein als Vernunft agiert instinktiv!

Der Vernunftinstinkt dieses Bewusstseins geht, weil das Gesetz zugleich *an sich Begriff* ist, notwendig, aber ohne zu wissen, dass er dies will, selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum *Begriffe zu reinigen*. (PhG 194)

Leitend in diesem Prozess der wissenschaftlichen Beobachtung ist der Instinkt, und zwar der «Vernunftinstinkt», der im Gesetz das Vernünftige, den Begriff erfasst, das heisst, die empirischen Daten zum Begriff «reinigt». Er will dies, ohne zu wissen, dass er will – weil er ja Instinkt ist. Die Wahrheit dessen, was Beobachtung und Experiment vermögen, ergibt sich als das Resultat eines Prozesses der Reinigung, einer Reinigung, die das Gesetz als «reines Gesetz», also befreit von allem Sinnlichen, erscheinen lässt und mithin als einfachen Begriff:

Als die Wahrheit dieses versuchenden Bewusstseins sehen wir das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Sein befreit; wir sehen es als *Begriff*, der im sinnlichen Sein vorhanden, aber in ihm selbständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frei davon und *einfacher Begriff* ist. (PhG 195–196)

Dass in den Kontext einer Betrachtung der empirischen Wissenschaften, die quantitative Methoden anwendet, auch die Thematisierung der Zahl und der Mathematik gehört, liegt auf der Hand. Die Zahl gehört zum Äusseren des organischen Ganzen. Sie wird als «ruhende» Bestimmtheit der «ruhenden» Allgemeinheit. Ruhend, weil sie von der wirklichen Bewegung absieht und abstrahiert – Bewegung und Beziehung sind «erloschen».

Denn die Zahl ist eben die gänzlich ruhende, tote und gleichgültige Bestimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloschen ist und welche die Brücke zu dem Lebendigen der Triebe, der Lebensart und dem sonstigen sinnlichen Dasein abgebrochen hat. (PhG 217)

Des Weiteren impliziert diese phänomenologische Beschreibung der Zahl zweierlei: Erstens ist die Reinigung der Beobachtung von allem Sinnlichen keine Abstraktion, die nur die Quantität betrachtet. Die Zahl ist nicht der Begriff. Und zweitens wird in dieser Perspektive das Sinnliche, insofern es den Inbegriff des Lebendigen darstellt, gewissermassen nobilitiert. Der Begriff ist nicht auf Zahlen angewiesen, aber ohne Sinnlichkeit ist er nicht zu erreichen, auch wenn er sich vom Sinnlichen reinigen muss, um Begriff zu werden.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst*

Im «Selbstverwirklichungsabschnitt» nimmt Hegel den Weg zur Sittlichkeit in den Blick – von der Lust (a.) zur Tugend (c.). Wir konzentrieren uns im Folgenden auf den Paragraphen «Die Lust und die Notwendigkeit» (a.). Thematisiert wird hier der Hedonismus, eine Gestalt des Geistes, die seit der Antike in unterschiedlichen Kontexten erscheint. Der kurze Paragraph zur Lust am Anfang des Abschnitts über die «Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst» greift die zentrale Thematik des Selbstbewusstseinskapitels – die berühmte Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft – auf. Diese Dialektik ist die konkrete Erfahrung des um Anerkennung kämpfenden Subjekts: Intersubjektivität, Interaktion und Sozialität treten als die ersten Formen des praktischen Selbstbewusstseins auf den Plan. Die unmittelbare Gestalt dieses Selbstbewusstseins als Beziehung – und nicht einfach als «bewegungslose Tautologie des Ich bin Ich» (PhG 138) – ist die «Begierde» (PhG 139). Die Begierde als der lustmotivierte und genussorientierte Zugriff bildet den unmittelbaren Bezug des Selbstbewusstseins auf ein Anderes. In der Begierde macht das Selbstbewusstsein die «Erfahrung der Selbständigkeit» (PhG 140).

In dieser Erfahrung liegt bereits die Bestimmung des Selbstbewusstseins als «anerkanntes Selbstbewusstsein, das in dem anderen freien Selbstbewusstsein die Gewissheit seiner selbst und eben darin seine Wahrheit hat» (PhG 264). Zunächst aber erfährt sich das Selbstbewusstsein in dem Begehrten, das seine Begierde befriedigen will und es damit als Selbst anerkennt. Die Begierde – im Sinne eines lustgeleiteten Zugriffs auf das Begehrte – ist also die erste, unmittelbare Gestalt des Selbstbewusstseins auf seinem Weg zu sozialer Anerkennung. Die Lust bildet insofern die erste Erfahrung, die das vernünftige Selbstbewusstsein auf dem Weg in das «Reich der Sittlichkeit» macht (ebd.). Dieses Reich der Sittlichkeit erscheint dem

* Die Seiten 88–95 basieren auf W. Rother: Lust, 121–130.

lustsuchenden Subjekt zunächst als die Härte der lustfeindlichen Notwendigkeit, die «ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seine ist», gegenübersteht (PhG 270). In seiner Struktur ist der hedonistische Zugriff auf das andere Selbstbewusstsein ein Versuch des Selbstbewusstseins, sich seiner selbst «in dem anderen Selbstbewusstsein bewusst zu werden oder dies Andere zu sich selbst zu machen» (ebd.) – also ein Akt der unmittelbaren Vereinigung des Selbstbewusstseins mit dem Anderen, um sich im Anderen als sich selbst wiederzufinden, ein Akt, der in der Unmittelbarkeit seines Zugriffs als lustvoll zu denken ist.

Die Bewegung des entgrenzenden, auf das andere Selbstbewusstsein zugreifenden Begehrens und der Vereinigung mit dem Begehrten ist die Bewegung der – durchaus erotisch zu verstehenden – Liebe, die Hegel bereits zehn Jahre vor der *Phänomenologie des Geistes* in den *Entwürfen über Religion und Liebe* thematisiert.

Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir. (ERL 244)

Das Geliebte ist der Spiegel, das «spekulative» Medium, das andere Selbstbewusstsein, in dem das Selbstbewusstsein sich sieht und sich so erst als Selbstbewusstsein erkennt. In der Liebe «findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst». Diese spiegelhafte Verdoppelung des Selbstbewusstseins im Anderen, im Geliebten, überschreitet die Grenzen des Selbstbewusstseins: Die Liebe ist «nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches». Das Entgegengesetzte wird «im befriedigten Triebe vereinigt». In dieser Vereinigung «raubt» die Liebe «dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden».

In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige. (ERL 246)

Die Vereinigung der Liebenden zielt auf die Vernichtung des Gegensatzes zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Anderen, auf die «Vernichtung [...] der noch vorhandenen Selbständigkeit»,

die nur in der «völligen Hingebung», in der Aufgabe der Individualität verwirklicht wird – also Selbstgewinnung durch Selbstvernichtung. An das immer mögliche Misslingen des völligen Aufgehens der Geliebten im jeweils anderen Selbstbewusstsein erinnert sie die Scham: «die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte [...]; dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die Scham». Sie «tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper» (ERL 247). Der Grund der Scham ist demzufolge die Körperlichkeit des Selbstbewusstseins, die ihm die eigene Begrenztheit vor Augen führt, die es im Liebesakt zu überschreiten und zu überwinden strebt. Die körperliche und orgastische Vereinigung der Liebenden als völlige Entgrenzung verweist über die Zeit hinaus in die Ewigkeit:

Das Eigenste vereinigt sich in der Berührung, in der Befühlung bis zur Bewusstlosigkeit, der Aufhebung aller Unterscheidung; das Sterbliche hat den Charakter der Trennbarkeit abgelegt, und ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig sich aus sich Entwickelnden und Zeugenden, ein Lebendiges ist geworden. (ERL 248)

Der Repräsentant der hedonistischen Lebens- und Bewusstseinsform in der *Phänomenologie des Geistes* ist Doktor Faust. Der wird uns zu Beginn der Goetheschen Tragödie als vielseitiger Gelehrter vorgestellt, der aber schliesslich die Nutzlosigkeit seines Büchereiwissens erkennt und sein erbärmliches, freud- und lustloses Dasein beklagt:

FAUST. Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heissem Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor!
Heisse Magister, heisse Doktor gar,
Und ziehe schon an die zehen Jahr'
Herauf, herab und quer und krumm
Meine Schüler an der Nase herum –

Und sehe, dass wir nichts wissen können!
 Das will mir schier das Herz verbrennen.
 Zwar bin ich gescheiter als alle die Laffen,
 Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen;
 Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel,
 Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel –
 Dafür ist mir auch alle Freud' entrissen [...]
 (Faust I, 354–370)

Das Selbstbewusstsein steht im Bann der mephistophelischen Verheissung des Lebens und lässt «das Gesetz der Sitte und des Daseins, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie als einen grauen, eben verschwindenden Schatten hinter sich» (PhG 270):

MEPHISTOPHELES. Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
 Und grün des Lebens goldner Baum.
 (Faust I, 2038–2039)

Das Selbstbewusstsein ist der theoretischen Lebensform überdrüssig. Hegel zitiert hier – allerdings recht frei – die entsprechenden Verse aus Goethes *Faust* (1851–1852, 1866–1867):

Es [das Selbstbewusstsein] verachtet Verstand und
 Wissenschaft,
 des Menschen allerhöchste Gaben –
 es hat dem Teufel sich ergeben
 und muss zugrunde gehn.

Es stürzt also ins Leben und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als dass es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. (PhG 271)

Die Gestalt des Doktor Faust, der sich nicht in einem rationalen Zugriff und geplanten Vorgehen sein Glück «macht», sondern es «unmittelbar nimmt und genießt», steht für den Hedonismus, und zwar in seiner ureigenen Gestalt des sinnlichen, mithin auch sexuellen Genusses, dessen Hemmungs- und Zügellosigkeit durch einen berausenden aphrodisischen Trank gesteigert wird.

FAUST. [...]

Des Denkens Faden ist zerrissen,
Mir ekelt lange vor allem Wissen.
Lass in den Tiefen der Sinnlichkeit,
Uns glühende Leidenschaften stillen!
(Faust I, 1748–1751)

MEPHISTOPHELES zu Faust. [...]

Und bald empfindest du mit innigem Ergetzen,
Wie Cupido sich regt und hin und wider springt.
FAUST. Lass mich nur schnell noch in den Spiegel schauen!
Das Frauenbild war gar zu schön!
MEPH. Nein! Nein! Du sollst das Muster aller Frauen
Nun bald leibhaftig vor dir sehn.
Leise. Du siehst, mit diesem Trank im Leibe,
Bald Helenen in jedem Weibe.
(Faust I, 2597–2604)

FAUST *allein.* [...]

Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer
Nach jenem schönen Bild geschäftig an.
So tauml' ich von Begierde zu Genuss,
Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde.
(Faust I, 3247–3250)

Was graue Theorie, von der sich das Selbstbewusstsein angewidert abwendet, nicht vermochte, scheint ihm im Genuss der Lust als orgastischer Vereinigung zu gelingen:

Es [das Selbstbewusstsein] gelangt also zum Genusse der *Lust*, zum Bewusstsein seiner Verwirklichung in einem als selbständig erscheinenden Bewusstsein oder zur Anschauung der Einheit beider selbständigen Selbstbewusstsein[e]. (PhG 272)

In der lustvollen Vereinigung mit dem anderen Selbstbewusstsein erfährt das Selbstbewusstsein seine Selbstständigkeit. Die Bewegung erinnert an die des Kampfes zwischen Herrn und Knecht, aber hier geht es nicht um Anerkennung durch Macht, sondern durch

(körperliche) Liebe. Aber die Selbständigkeit des Selbstbewusstseins wird in der Einheit und Vereinigung mit dem anderen Selbstbewusstsein aufgehoben. Die Verwirklichung des Zwecks lustvoller Vereinigung ist «das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als *dieses Einzelne*, sondern vielmehr als *Einheit* seiner selbst und des anderen Selbstbewusstseins» (PhG 272) Aber: Der Ertrag dieser Vereinigung des Selbstbewusstseins mit dem anderen Selbstbewusstsein ist ambivalent: «Die genossene Lust hat wohl die positive Bedeutung, sich *selbst* als gegenständliches Selbstbewusstsein geworden zu sein, aber ebensosehr die negative, *sich selbst* aufgehoben zu haben» (ebd.). Der positive Ertrag ist der Gewinn der Selbständigkeit und der Selbstkonstitution des Selbstbewusstseins, der negative die Aufhebung der Beziehung und das Scheitern der Selbstkonstitution im Anderen.

Der Versuch einer Selbstverwirklichung und Konstitution des Selbstbewusstseins durch Lust scheitert also. Denn im Vollzug der Lust gelangt das Selbstbewusstsein erstens nicht zu sich, sondern im Gegenteil zum Verlust seiner Individualität in der Vereinigung mit dem anderen Selbstbewusstsein. In der Lust verliert sich das Selbstbewusstsein, statt sich im Anderen zu gewinnen. Die Lust verzehrt sich im Genuss, hebt sich selbst auf. Und zweitens misslingen auf dramatische Weise die Selbstkonstitution der Individualität und die Anerkennung des Selbstbewusstseins. Statt sich in ihrer Lustbeziehung wechselseitig Anerkennung zu schenken, wird die Beziehung zwischen Faust und Gretchen sozial geächtet. Die Anerkennung wird ihnen verweigert: Die «erreichte Wirklichkeit», wie sie sich nach dem Tabubruch einer hedonistischen und «unsittlichen» Liebesbeziehung ergibt, wird «von dem negativen Wesen» des sittlichen Systems «vernichtet» (ebd.). Das Selbstbewusstsein erfährt «in der geniessenden Lust» die «Notwendigkeit, das Schicksal», dem es ausgeliefert ist und «von dem man nicht zu sagen weiss, *was* es tue» (PhG 273). Die Notwendigkeit schlägt erbarmungslos zu:

Die abstrakte Notwendigkeit gilt also für die nur negative unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird. (PhG 274).

Diese vom Selbstbewusstsein erfahrene, aber nicht begriffene, sondern als Schicksal über es hereinbrechende Zerschmetterung seiner Individualität wird, ohne dass es das weiss, durch es selbst bewirkt. Es geschieht nämlich in der Abkehr von der grauen Theorie und dem Ergreifen der lustversprechenden Frucht des grünen goldnen Lebensbaums (vgl. *Faust I* 2038–2039). Das Ergreifen des Lebens in der Lust führt zum Verlust der Lust und des Lebens. Das lustsuchende Selbstbewusstsein, das sich ins Leben stürzt, «nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird» (PhG 271). Der Ausdruck «es nimmt sich das Leben» ist von spekulativer Doppeldeutigkeit. Er enthält zwei gegensätzliche Aussagen: das Ergreifen des Lebens und zugleich dessen Selbsterstörung. So endet die Selbsterfahrung der Lust als unmittelbare Gestalt des praktischen Selbstbewusstseins in der Erfahrung jenes Doppelsinns, «der in dem liegt, was es tat, nämlich sein *Leben* sich *genommen* zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod» (PhG 274). Zu beklagen ist der Tod oder Verlust der Lust, aber das Selbstbewusstsein hat «diesen Verlust überlebt», denn die Notwendigkeit, an der es scheiterte, «ist *sein eigenes Wesen*» (PhG 274–275). In Goethes *Faust* ist es die «Stimme von oben», die am Ende des ersten Teils das Todesurteil – Mephistopheles: «Sie ist gerichtet!» – aufhebt: «Ist gerettet!» (*Faust I* 4611–4612)

Der Hedonismus (a.) hat sich selbst erledigt und nimmt die «neue Gestalt» (PhG 275) der praktischen Vernunft an, die Hegel unter dem Titel des «Gesetzes des Herzens» (b.) beschreibt, das seinerseits in der «Tugend» (c.) mündet. In der Erfahrung des Scheiterns des Hedonismus schwingt sich das Selbstbewusstsein in die Sphäre der Sittlichkeit auf. Die sexuelle Lust ist deren erste Stufe, sie ist die unmittelbare und mithin «die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes» der Sittlichkeit (PhG 272). In dieser unmittelbaren Lust erfährt das Individuum den «reellen Gegensatz [...] gegen sich selbst, so dass es *sich* in einem *anderen* Individuum sucht und findet». (Enz § 397) Die Aufhebung dieses Gegensatzes verwirklicht sich als Versittlichung in einer Rechtsbeziehung zwischen den Geschlechtern: «Das Geschlechtsverhältnis erlangt in der *Familie* seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.» (ebd.)

C. Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist

Der Abschnitt zur Individualität, der hier nur summarisch präsentiert werden kann, bereitet den Übergang von den Gestalten des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und der Vernunft zu den Gestalten des Geistes als der wirklichen Welt, das heisst der Kultur, Gesellschaft und Politik, vor. Aus dem Scheitern der Gestalt des Doktor Faust und des Hedonismus zeigte sich die Notwendigkeit der Versittlichung des Bewusstseins und der Beziehungen zwischen den Individuen. Im vorliegenden Abschnitt werden die Gestalten dieses Prozesses phänomenologisch erfasst.

Der Abschnitt besteht wiederum aus drei Paragraphen, von denen der erste die Individualität in ihrer Unmittelbarkeit thematisiert. Der Titel ist enigmatisch: «a. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst». Der zweite Abschnitt, «b. Die gesetzgebende Vernunft», thematisiert, wie der dritte, «c. Die gesetzprüfende Vernunft», die Moralphilosophie Kants. Werfen wir zum Schluss einen Blick auf den Anfang des Abschnitts:

Das Selbstbewusstsein hat jetzt den Begriff von sich erfasst, der erst nur der unsrige von ihm war, nämlich in der Gewissheit seiner selbst alle Realität zu sein, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen – der Gaben und Fähigkeiten – und der Individualität. – Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung *vor der Einheit*, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstraktionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewusstseins angehören und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Sein des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für sich ihrer Realität gewiss, sich nicht mehr als *Zweck* im *Gegensatz* gegen die unmittelbar seiende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewusstseins die Kategorie als solche hat. (PhG 292)

Indem das Selbstbewusstsein sich als solches begreift, «den Begriff von sich erfasst» hat, konstituiert es seine Individualität in dialektischer Verschlungenheit mit dem Allgemeinen. Individualität und Allgemeines, so Hegel, «durchdringen» und «erfüllen» sich. Diese Durchdringung von Allgemeinem und Individualität ist keine hierarchische Relation, sondern sie ist der Zweck des Selbstbewusstseins, der in der Vernunft begründet ist, «die jetzt an und für sich ihrer Realität gewiss, sich nicht mehr als *Zweck* im *Gegensatz* gegen die unmittelbar seiende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewusstseins die Kategorie als solche hat.» Was hier angesprochen wird, ist der Gedanke der Selbstzweckhaftigkeit. Das heisst, der Zweck muss nicht erst aus der Wirklichkeit hervorgebracht werden; er ist vielmehr dem Selbstbewusstsein, das als Allgemeines Individualität geworden ist, immanent.

DER GEIST

VI. Der Geist

«statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt»

Die Sukzession der Kapitel A.–B.–C. der *Phänomenologie des Geistes*, das heisst Bewusstsein – Selbstbewusstsein – Vernunft, vergegenwärtigt, wie wir gesehen haben, «theoretische» Gestalten und Erfahrungen des Geistes. Was Hegel in diesen drei Kapiteln thematisiert, sind vor allem «erkenntnistheoretische» Fragen: zunächst (A.) die unmittelbare Gewissheit, die für Täuschung anfällige Wahrnehmung und die übersinnliche Welt, dann (B.) das Selbstbewusstsein in seiner Selbstständigkeit (Herr) und Unselbstständigkeit (Knecht) und in seiner Freiheit als Stoizismus, Skeptizismus und unglückliches Bewusstsein (religiöser Glaube) – wobei hier das Selbstbewusstsein nicht als bloss theoretische Entität erscheint, sondern bereits Gestalten moralischer, sozialer, politischer und religiöser Realitäten impliziert. Ähnlich im Vernunftkapitel (C.): Hier kommen zunächst wissenschaftstheoretische Fragen zur Sprache, bevor die Vernunft ihre Konkretion und Realität durch ihr Anderes, durch die Erfahrung von Begierde und sinnlicher Lust erlangt, im Vernunftkapitel fassbar in der literarischen Figur des Doktor Faust, der, des theoretischen Lebens überdrüssig – «Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin, / Und leider auch Theologie / Durchaus studiert mit heissem Bemühn» (Faust I, 354–357) –, aus seinem Studierzimmer ausbricht, um sich, gierig nach dem wirklichen Leben, nach sinnlicher Lust, ins praktische Leben zu stürzen, in die wirkliche Welt, die durch ihre Lust die Erfüllung der Begierden verspricht. Faust vollzieht die Bewegung vom βίος θεωρητικός über den

Hedonismus hin zum βίος πρακτικός, von der Vernunft (λόγος) über die Lust zur Sittlichkeit, zum «wahren Geist», das heisst der ersten, unmittelbaren Gestalt des konkret gewordenen Geistes.

En parenthèse: Auch Goethes Faust, der nach einer alternativen Übersetzungen des ersten Satzes des Johannesevangeliums sucht, durchläuft Bewusstseinsformen, die denen der *Phänomenologie des Geistes* nicht unähnlich sind: vom «Wort», λόγος, zur Tat, wobei er ebenfalls «Sinn» und «Kraft» – in der *Phänomenologie* die Gestalt des Bewusstseins, bevor es Selbstbewusstsein wird – in Erwägung zieht:

FAUST [...]

Geschrieben steht: «Im Anfang war das *Wort!*»
 Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
 Ich kann das *Wort* so hoch unmöglich schätzen,
 Ich muss es anders übersetzen,
 Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
 Geschrieben steht: Im Anfang war der *Sinn*.
 Bedenke wohl die erste Zeile,
 Dass deine Feder sich nicht übereile!
 Ist es der *Sinn*, der alles wirkt und schafft?
 Es sollte stehn: Im Anfang war die *Kraft!*
 Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
 Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
 Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
 Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat!*
 (Faust I, 1224–1237)

Den Übergang vom Wort, vom λόγος, zur Tat, die sittliches Handeln werden soll, von der Vernunft zu sozialen, rechtlichen und politischen Beziehungen, das heisst zum Geist als der konkreten Welt, thematisiert Hegel auf dreieinhalb Seiten am Anfang des Geistkapitels (PhG 324–327):

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewusst ist. (PhG 324)

Der erste Satz fasst das Resultat des Vernunftkapitels zusammen. «Die Vernunft ist Geist», das heisst, sie ist Geist *geworden* und erscheint jetzt als konkrete «Realität». Der Satz «Die Vernunft ist Geist» impliziert – dies mit Blick auf die weitere Entwicklung des Geistes – die Sätze «Die Vernunft ist Religion» und «Die Vernunft ist das absolute Wissen», aber Hegel greift der Entwicklung und Entfaltung des Geistes nicht vor. Die von ihm in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* angesprochene Vernünftigkeit des Wirklichen (GPhR 24) erscheint vor diesem Hintergrund nicht mehr in einem apologetischen, sondern in einem phänomenologischen Licht: Es sollen nicht der preussische Staat und seine politischen Verhältnisse als vernünftig gerechtfertigt werden, sondern es sollen alle sozialen, politischen und kulturellen Realitäten verstanden werden als Gestalten des Geistes, als wirkliche «Welt», deren sich die Vernunft als Geist bewusst ist. Die Vernunft als Geist ist sich a) ihrer selbst als Welt bewusst und ist sich b) der Welt als ihrer selbst bewusst.

Schauen wir eine weitere zentrale Stelle des Vorspanns zum Geistkapitel an:

Der Geist ist hiermit das sich selbst tragende, absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewusstseins sind Abstraktionen desselben [...] (PhG 325)

Hier steht wieder die Entwicklungslinie A.–B.–C. vom Bewusstsein zur Vernunft im Blick. Die Gestalten A., B. und C. sind «Abstraktionen» des Geistes, der in seiner Wirklichkeit das «absolute reale Wesen» ist. Dieses Wesen ist die «*sittliche Substanz*»; «der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*» (ebd.) – und man meint Faust in seinem Studierzimmer zu vernehmen, wie er um eine adäquate Übersetzung – oder besser Neufassung – des Prologs zum Johannesevangelium ringt und zum Schluss kommt: «Im Anfang war die *Tat!*» (Faust I, 1237).

Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Tun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichsein*, das Selbst, das Tun. [...] Gerade darin, dass sie [die Substanz] das im Selbst aufgelöste Sein

ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern *wirklich* und *lebendig*. (PhG 325)

Hegel spricht – wie Faust – vom «Werk» und vom «Tun», und die Substanz als Tat ist nicht das «tote Wesen» im Sinne des aristotelischen τὸ τί ἦν εἶναι, quod quid *erat* esse (Met. 1042a14 u. 17): – tot, weil es vergangen ist: ἦν / erat –, «sondern *wirklich* und *lebendig*».

Der Geist ist das *sittliche Leben* eines Volks, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muss zum Bewusstsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, dass sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt. (PhG 326)

Der Geist in seiner Unmittelbarkeit – oder als Resultat der Entwicklung der Vernunft – ist also Leben, sittliches Leben und konkretes Leben: Lebens eines konkreten Volkes. Im zitierten Abschnitt antizipiert Hegel den Gang und das Resultat der Entwicklung: «Er muss zum Bewusstsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen». Das «Wissen seiner selbst» ist das «absolute Wissen», das im Schlusskapitel der *Phänomenologie des Geistes* thematisiert wird. Hier aber geht es Hegel vor allem um den Unterschied zu den vorangegangenen Gestalten: Im Geistkapitel werden die «realen Geister» betrachtet, die «eigentliche Wirklichkeiten» sind «und statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt».

A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit*

Wie später Horkheimer und Adorno die Dialektik der Aufklärung in Homers Odysseus präformiert sehen, ist für Hegel Sophokles' Antigone jene literarische Gestalt, in der sich die grundlegenden Rechts- und Sozialbeziehungen in Familie, Gesellschaft und Staat zeigen. Hegel thematisiert die Gestalt der Antigone nicht nur in der *Phänomenologie des Geistes*, sondern auch in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in den *Vorlesungen über die Ästhetik* sowie in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hinzu kommen Erwähnungen der Antigone in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* und in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Im Sinne einer Vorbereitung der Frage nach der Antigone in der *Phänomenologie* sollen zunächst diese (späteren) Gedanken Hegels zu dieser Gestalt betrachtet werden.

In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* preist Hegel «die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen» (VGPh 509), in den *Vorlesungen über die Ästhetik* bezeichnet er Sophokles' *Antigone* als eines «der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten»: «Alles in dieser Tragödie ist konsequent» (VÄ II 60). Sie thematisiert jenen «dritten Kreis der alten Götter» – nicht mehr jene «personifizierten Naturmächte» «ohne geistigen und sittlichen Inhalt» (VÄ II 57 u. 53) und auch nicht mehr die Mächte «über die vereinzelt Naturelemente», sondern die Götter, in denen sich – so Hegel – das «Ideelle, Allgemeine und Geistige» zum Ausdruck bringt (VÄ II 57). So erscheint der in der *Antigone* ausgetragene Konflikt nicht einfach als ein Normenkonflikt zwischen öffentlichem Gesetz (das die Bestattung des Staatsfeindes unter Androhung der Todesstrafe verbietet) und religiösem Gesetz (das umgekehrt die Bestattung des geliebten Bruders gebietet), nicht nur als Konflikt zwischen den Interessen und Rechtsansprüchen des Staates und denen der Familie, oder auch zwischen Politik und Moral, sondern – dies mit Blick auf den Gang

* Die Seiten 101–111 basieren auf W. Rother: *Rhetorik und Philosophie bei Hegel*.

der *Phänomenologie* – als ein geistig-kultureller Konflikt, der im griechischen Mythos auf der Ebene der Götter ausgetragen wird. «Antigone ehrt die Bande des Bluts, die unterirdischen Götter, Kreon allein den Zeus, die waltende Macht des öffentlichen Lebens und Gemeinwohls.» (VÄ III 544) Sie legitimiert ihr konsequentes Handeln durch die Berufung – so Hegel – «auf das Gesetz der Götter; die Götter aber, die sie verehrt, sind die unteren Götter des Hades (Sophokles, *Antigone*, v. 451, ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη), die inneren der Empfindung, der Liebe, des Blutes, nicht die Tagesgötter des freien, selbstbewussten Volks- und Staatslebens» (VÄ II 60). Thematisch wird in der *Antigone* also jenes geistes- und kulturgeschichtliche Phänomen des Heraustritts aus dem Dunkel in das Licht oder – in psychoanalytischer Sprache – der «Übersetzung» des Unbewussten in das Bewusste oder vielleicht auch des Religiös-Mythischen ins Philosophische. In Hegels Sicht erscheint Antigone als Scharnierfigur zwischen alten und neuen Göttern; sie ist eine Chiffre, die es zu dekodieren gilt und die eine Vielheit von Lesarten zulässt, die Chiffre einer perennischen und immer wiederkehrenden Gestalt des Geistes – ein Verständnis, das Hegel selbst in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* nahelegt, wenn er die Tragödien des Sophokles als «die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens, die ewigen Muster des sittlichen Begriffs» bezeichnet (VPhR II 132–133).

In diesen *Vorlesungen* insistiert Hegel weniger auf der Differenz der alten und neuen Götter, die Antigone als Gestalt vergangener Zeiten und eines überwundenen Denkens erscheinen lässt, sondern auf der «Kollision der beiden höchsten sittlichen Mächte». Antigone steht für «die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige». Aber:

Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht. Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, dass das Gesetz des Staats, die Autorität der Regierung geachtet werde[n muss] und Strafe aus der Verletzung folgt. (VPhR II 133)

Für Hegel verwirklichen Antigone und Kreon «nur die eine der sittlichen Mächte», «und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, dass

beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch beide Recht» (ebd.). Mit der Gerechtigkeit, die gegen die Einseitigkeit der sittlichen Standpunkte von Familie und Staat auftritt, gelangt die Notwendigkeit im Unterschied zum Schicksal in den Blick. Bei Sophokles – so Hegel – ist «das Schicksal der Individuen [...] als etwas Unbegreifliches dargestellt, aber die Notwendigkeit ist nicht eine blinde, sondern sie ist erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit» (VPhR II 132).

In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* schliesslich wird Antigone im Abschnitt über die Familie auf das weibliche Element der Ehe reduziert – eine Reduktion, die angreifbar ist und sich der Kritik eines gendertheoretischen Ansatzes aussetzt. Der Mann wird als das «Geistige», als «persönliche Selbständigkeit» und «freie Allgemeinheit» beschrieben, die Frau als «das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten *Einzelheit* und der *Empfindung*», als «das Passive und Subjektive». Es wird das Familienideal des 19. Jahrhunderts beschrieben, in dem der Mann «sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Aussenwelt und mit sich selbst», die Frau hingegen ihre «substantielle Bestimmung» in der Familie hat. Und in der nachfolgenden Erklärung wird Antigone als Inbegriff der sittlichen Gesinnung der Frau präsentiert, «als das Gesetz des Weibes [...] und als das Gesetz der empfindenden subjektiven Substantialität, der Innerlichkeit». (GPhR 318–319).

In der *Phänomenologie des Geistes* wird Antigone nur an zwei Stellen genannt: im Schlussabschnitt V. C. c. des Vernunftkapitels (PhG 322) sowie im Abschnitt VI. A. b. des Geistkapitels (PhG 348). Das Vernunftkapitel schliesst in den Abschnitten «b. Die gesetzgebende Vernunft» und «c. Die gesetzprüfende Vernunft» mit einer Dekonstruktion moderner Konzepte einer durch die Autonomie der Vernunft begründeten Moral – im Blick steht hier Kant. Das Tun der gesetzgebenden Vernunft ist für Hegel ein «ungültiges Aufstellen» von Gesetzen, ein «tyrannischer Frevel, der die Willkür zum Gesetze macht»; das Tun der gesetzprüfenden Vernunft ist «eine ebenso ungültige Befreiung von denselben», ein «Frevel des

Wissens» (PhG 320). Hegel kehrt das Verhältnis von Gesetz und Vernunft um, indem er das Gesetz als Faktum zugrunde legt: «ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem Willen dieses Individuums seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seins hat» (PhG 321). Dieses Verhältnis des Selbstbewusstseins zu den Gesetzen – «unentweihte Geister, makellose himmlische Gestalten» (ebd.) – «sind» einfach, «und weiter nichts» – findet Hegel in der *Antigone* des Sophokles:

Das Selbstbewusstsein ist ebenso einfaches, klares *Verhältnis* zu ihnen. Sie *sind*, und weiter nichts, – macht das Bewusstsein seines Verhältnisses aus. So gelten sie der *Antigone* des Sophokles als der Götter *ungeschriebenes* und *untrügliches* Recht:

nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, und keiner weiss, von wannen es erschien.

Sie *sind*. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein bewegt und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten. (PhG 321–322)

Antigones Rede von der Ewigkeit der Gesetze steht hier als Antithese zur Hybris neuzeitlicher Selbstgesetzgebung und Vernunftautonomie: «Sie [die Gesetze] *sind*. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte.» Nicht die gesetzprüfende Vernunft führt zur Sittlichkeit – im Gegenteil: ich «bin, indem ich zu prüfen anfangе, schon auf unsittlichem Wege» (PhG 323) –, sondern die von Antigone zum Ausdruck gebrachte antike Sittlichkeit, die nicht einer willkürlichen und autonomen Individualvernunft vertraut, sondern der Vernünftigkeit des Wirklichen und der

ihr entsprechenden Rechtsordnung. Was in der Gestalt der Antigone hier gezeigt wird, ist der später in der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ausgesprochene Gedanke «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.» (GPhR 24). In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* paraphrasiert Hegel die Antigone-Verse 456–457:

Antigone beim Sophokles sagt: die göttlichen Gebote sind nicht von gestern, noch von heute, nein, sie leben ohne Ende, und niemand wüsste zu sagen, von wannen sie kamen. Die Gesetze der Sittlichkeit sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst. (VPhG 56)

Damit repräsentiert Antigone – was durchaus als ahistorisch gelten mag, aber die *Phänomenologie des Geistes* ist keine Geschichte des Geistes oder des philosophischen Denkens – für Hegel einen «höheren» Stand in der Entwicklung des menschlichen Geistes als die kantische Selbstgesetzgebung und Vernunftautonomie.

Antigone bildet eine Scharnierstelle im Gang der *Phänomenologie*. Sie erscheint am Ende des Vernunftkapitels und ist sodann in den ersten beiden Abschnitten des Geistkapitels thematisch, wo sie allerdings nur ein einziges Mal explizit genannt wird. Mit den Titeln der beiden Abschnitte, nämlich «a. Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib» und «b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal», ist bereits umrissen, was in der weitgehend verschwundenen – oder abwesend anwesenden – Gestalt der Antigone zur Sprache kommt. Das Geistkapitel der *Phänomenologie* vollzieht – dramatisch vorbereitet durch den Schluss des Vernunftkapitels – den Schritt in die Wirklichkeit als des wahrhaft Vernünftigen. Ging es in den vorangehenden Kapiteln um die Konstitution des vernünftigen Selbstbewusstseins, tritt dieses nun als Geist in die Welt. Die «realen Geister» sind – so Hegel – «eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt», und zwar einer «lebendigen sittlichen Welt, die «der Geist in seiner Wahrheit» ist (PhG 326). Antigone ist die Chiffre für die Konstitution dieser sittlichen Welt im Konflikt zwischen unterschiedlichen Gesetzen

(dem «göttlichen» und dem «menschlichen») und im Konflikt der Geschlechter («Mann» und «Weib»). Und sie ist auch die Chiffre für die Konstitution der sittlichen Handlung im Spannungsfeld von «Schuld» und «Schicksal» – hier nämlich erscheint sie explizit erstens in einer analogen Bezugnahme auf die Figur des Sophokles – «wie Antigone» (PhG 348) – und zweitens im Zitat des Verses 926 der Sophokles-Tragödie: «weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt» (ebd.). Diesen Vers zitiert Hegel übrigens zusammen mit dem vorhergehenden Vers 925 ebenfalls im Sokrates-Abschnitt («Schicksal des Sokrates») der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, allerdings in etwas anderer Übersetzung: «Wenn dies den Göttern so gefällt, / Gestehen wir, dass, da wir leiden, wir gefehlt.» (VGPh I 509) Schauen wir uns den Abschnitt in der *Phänomenologie des Geistes* an:

Es kann sein, dass das Recht, welches sich im Hinterhalte hielt, nicht in seiner eigentümlichen Gestalt für das handelnde *Bewusstsein*, sondern nur *an sich*, in der inneren Schuld des Entschlusses und des Handelns vorhanden ist. Aber das sittliche Bewusstsein ist vollständiger, seine Schuld reiner, wenn es das Gesetz und die Macht *vorher kennt*, der es gegenübertritt, sie für Gewalt und Unrecht, für eine sittliche Zufälligkeit nimmt und wissentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte Tat verkehrt seine Ansicht; die *Vollbringung* spricht es selbst aus, dass, was *sittlich* ist, *wirklich* sein müsse; denn die *Wirklichkeit* des Zwecks ist der Zweck des Handelns. Das Handeln spricht gerade die *Einheit* der *Wirklichkeit* und der *Substanz* aus, es spricht aus, dass die Wirklichkeit dem Wesen nicht zufällig ist, sondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht ist. Das sittliche Bewusstsein muss sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen und um seines Tuns willen als die seinige, es muss seine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt.

Dies Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen *Zweckes* und der *Wirklichkeit*, es drückt die Rückkehr zur sittlichen *Gesinnung* aus, die weiss, dass nichts gilt als das

Rechte. Damit aber gibt das Handelnde seinen *Charakter* und die *Wirklichkeit* seines Selbsts auf und ist zugrunde gegangen. (PhG 348)

Der Name «Antigone» erscheint auf dem Kulminationspunkt der Argumentation Hegels, der zeigen will, dass das Begehen des Verbrechens ein ausgebildetes sittliches Bewusstsein voraussetzt, das heisst die Kenntnis des herrschenden Gesetzes, nämlich des «menschlichen» Gesetzes der Polis, wie auch der realen politischen Machtverhältnisse, die Gewähr dafür bieten, dass das geltende Recht auch durchgesetzt wird. Voraussetzung von Schuld ist das Wissen um Recht und Unrecht, um Gesetz und Macht. Die Schuld des «handelnden Bewusstseins» ist «reiner, wenn es das Gesetz und die Macht *vorher kennt*». Das Handeln ist ein bewusstes Negieren von Gesetz und Macht, denen durch die Tat ihr sittlicher Charakter abgesprochen wird: Gesetz und Macht sind für Antigone nur «Gewalt und Unrecht», nur «eine sittliche Zufälligkeit», die nur durch das «wissentlich» und willentlich begangene Verbrechen aufgehoben werden kann. Aber diese Aufhebung besteht nicht in der Wiedereinsetzung des göttlichen Gesetzes der Familie – also nicht darin, dem toten Bruder die Ehre einer würdigen Bestattung zu erweisen –, sondern im wirklichen Scheitern des wissentlichen Verbrechens. Das Wissen um das Verbrechen weiss sich erst wirklich in diesem und durch dieses Begehen des Verbrechens. Die handelnde Person muss schuldig werden und – so Hegel – das «sittliche Bewusstsein [...] muss seine Schuld anerkennen», und dann folgt das Sophokles-Zitat: «weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt». Das Leiden ist also kein schicksalhafter Leiden, das uns aus heiterem Himmel trifft, sondern ein verschuldetes Leiden, das mit dem Eingeständnis der Schuld anerkannt wird. Mit dieser Anerkennung der Schuld, so das Fazit der Hegelschen Antigone, «gibt das Handelnde seinen *Charakter* und die *Wirklichkeit* seines Selbsts auf und ist zugrunde gegangen».

An dieser Stelle kann man fragen, welche Funktion Hegels Rekurs auf Antigone hat. Hätte sich der Gedanke nicht ebenso gut zum Ausdruck bringen lassen, wenn Hegel den kleinen Einschub

«wie Antigone» weggelassen hätte? Und ist das Sophokles-Zitat wirklich unverzichtbar für den Ausdruck des Gedankens, dass sittliche Gesinnung die im Leiden vollzogene Anerkennung von Schuld voraussetzt? Vielleicht hätte sich die Genese der Sittlichkeit aus Gesetzeskollision und Anerkennung von Schuld auch ohne Rekurs auf Antigone darstellen lassen – allerdings nur um den hohen Preis des Wirklichkeitsverlusts. Denn Antigone ist für Hegel keine literarische Figur, kein Exempel, das für einen komplexen Sachverhalt steht und diesen verständlich machen soll, sondern ein wirkliches, ein konkretes Phänomen des Geistes: Antigone ist die «Gestalt einer Welt». Und zwar die Gestalt einer Welt, die sich nicht im Sinne des frühen Wittgenstein «klar aussprechen» lässt (*Tractatus logico-philosophicus*, 4.116), einer Welt, die sich nicht auf das reduzieren lässt, «was der Fall ist» (ebd., 1). Sondern einer Welt, die der Geist erschafft und immer wieder neu erschafft, ohne dass das Alte dabei verlorenght. Hegels Antigone ist die Gestalt der Welt der entstehenden Sittlichkeit als eines Allgemeinen, das die partikulären Normen der Familiensittlichkeit im dialektischen Sinne aufhebt.

Schon Marx und Engels haben die einschlägigen Abschnitte des Geistkapitels einfach als «Antigone» bezeichnet: Hegel gehe «in der ›Phänomenologie‹ von der Antigone usw. allgemach auf das Römer-tum» über (*Die deutsche Ideologie*, 120–121) – in dem auf die Antigone folgenden Abschnitt «c. Der Rechtszustand» wird das römische Personenrecht thematisch. In der Redeweise von Marx und Engels wird die Antigone gewissermassen zu einer Chiffre, hinter der sich die Gestalt einer Welt verbirgt. Diese Welt lässt sich nicht adäquat in Begriffe übersetzen. Als nicht adäquat sagbar ist sie letztlich unsagbar. Antigone ist eine Chiffre, mit der das Unsagbare gesagt werden soll. Hegel recurriert auf die Dichtung, um die Grenzen der Sprache, die die Welt nicht zu fassen vermag, zu überschreiten. Das Denken, das zur Darstellung gebracht werden soll, ist auf die Dichtung angewiesen, die – wie Kant geltend gemacht hat – «die Einbildungskraft in Freiheit setzt», um die Fülle des Begriffs, «der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist», zu fassen (*Kritik der Urteils-kraft*, AA V 326). Antigone ist eine Chiffre, in der die Fülle eines komplexen Begriffs zum Ausdruck gebracht wird. Aber sie ist keine

rhetorische Figur, kein Stilmittel, das der Sache äusserlich ist, denn in den Abschnitten der *Phänomenologie des Geistes* ist sie die Sache selbst. Die Dichtung bei Hegel ist gewissermassen wieder in die Philosophie hineingeholt, die Differenz von (philosophischem) Inhalt und (dichterischer) Form aufgehoben.

Zurück zur Frage, ob Hegel den Einschub «wie Antigone» und das Sophokles-Zitat hätte weglassen können. Aus meiner Sicht: Er hätte nicht. Erstens, weil Antigone nicht eine literarische Figur oder ein Exempel, das für etwas anderes steht, sondern selbst Thema ist, und zweitens blieben ohne die Erwähnung der Antigone die Abschnitte in der *Phänomenologie* unverständlich. Dass der Name auf dem Kulminationspunkt der Darstellung erscheint, spricht für Hegels Sinn für philosophische Dramatik, dass er nur ein einziges Mal erscheint, deutet auf sein Bemühen hin, das Dichterisch-Literarische in der Darstellung der Sache verschwinden zu lassen, mithin auf die Aufhebung der Differenz von Inhalt und Form.

Ohne Zweifel liesse sich die Differenz von göttlichem und menschlichem Gesetz, von privaten Ansprüchen der Familie und öffentlichen Ansprüchen des Staates irgendwie auch ohne Bezug auf Antigone explizieren. Aber ohne Antigone würde der Darstellung die Fülle der Konkretion fehlen. Das Motiv der «letzten Pflicht» der Totenbestattung, die nicht nur aus Liebe erfüllt wird und die Handlung gerade deshalb als sittlich erscheinen lässt (PhG 334), ist ohne die Gestalt der Antigone, die als Schwester handelt, nicht plausibel. Die Geschwisterbeziehung ist für Hegel unter den drei Verhältnissen in der Familie die wahrhaft sittliche – im Unterschied zum Verhältnis zwischen Mann und Frau, das «das natürliche Sich-Erkennen, nicht das sittliche ist», weil es «mit Empfindung vermischt» ist wie das Eltern-Kind-Verhältnis, das von «Rührung affiziert» ist (PhG 336):

Das unvermischte Verhältnis aber findet zwischen *Bruder* und *Schwester* statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine *Ruhe* und *Gleichgewicht* gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie dies Fürsichsein eines dem anderen gegeben noch empfangen, sondern sie sind freie Individualität

gegeneinander. Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste *Ahnung* des sittlichen Wesens [...] (ebd.).

Eine andere Perspektive auf die Beziehung zwischen Frau und Mann findet sich im Kontext der Thematisierung der Antigone in den *Vorlesungen über die Ästhetik*, wo Hegel den Unterschied zwischen ehelicher Liebe und Empfindung auf der einen und der «Naturempfindung der Liebe» auf der anderen Seite geltend macht: Auch wenn die eheliche Liebe «erstorben» ist, «anerkennt» die Ehe als «Bündnis des Ehegatten und der Ehefrau» gleichwohl «bestimmt gewusste Verpflichtungen» und stellt auf diese Weise «den Beginn des Staats als der Realisation des freien, vernünftigen Wollens» dar (VÄ II 59).

Hegels Darstellung über den «Mann» und das «Weib» ist zwar nicht mehr zwingend auf die Gestalt der Antigone angewiesen, aber ihr fehlte neben der Konkretion der nicht unwesentliche Aspekt begierdeloser Geschwisterlichkeit als sittliches Verhältnis der Geschlechter, das – nachdem Antigone tragisch scheitert – auf die Möglichkeit der Koexistenz konfligierender Ansprüche von Familie und Staat verweist, indem «die beiden Geschlechter ihr natürliches Wesen» «überwinden» und «in ihrer sittlichen Bedeutung» auftreten (PhG 338). Die Geschichte endet, wie wir es von Hegel kennen, versöhnlich. In der «Vereinigung des Mannes und des Weibes» werden göttliches und menschliches Gesetz zugleich entzweit und unmittelbar vereinigt, das «unterirdische Gesetz» der Götter Antigones schwingt sich dadurch «herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewussten Dasein» (PhG 343–344). Als Selbstbewusstsein wird Antigone schuldig, und zwar «durch die Tat», die angesichts der Gesetzeskollision notwendig zum «Verbrechen» wird: «denn als einfaches sittliches Bewusstsein hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem anderen aber abgesagt und verletzt dieses durch seine Tat» (PhG 346) – auch ein Gedanke, der sich in dieser Klarheit und Schärfe nicht ohne Antigone adäquat zum Ausdruck bringen liesse.

Antigone ist nämlich keine dem Gang der *Phänomenologie des Geistes* äusserliche, keine exemplarische oder gar austauschbare Figur, kein literarisch-rhetorisches Mittel, sondern sie ist die Sache

selbst. Voraussetzung für diese Sicht ist Hegels Verständnis geistiger und kultureller Phänomene als Gestalten der wirklichen Welt. Antigone ist eine solche Gestalt; sie ist eine archetypische Chiffre. Archetypisch im Sinne einer Verdichtung menschlicher Urerfahrungen in der konfliktreichen Genese von Sittlichkeit und Chiffre im Sinne von Jaspers – «Chiffren» sind für Jaspers «nicht Zeichen, die deutbar sind, indem man sagt, was sie bezeichnen, sondern in ihnen selber ist gegenwärtig, was auf keine andere Weise gegenwärtig werden kann» (Die Chiffren der Transzendenz, 30). Antigone ist also eine Chiffre, in der das in seiner Ganzheit Unsagbare sagbar, mitteilbar und erfahrbar gemacht wird. Eine vergleichbare archetypische Chiffre ist die Gestalt des Doktor Faust im Abschnitt «Die Lust und die Notwendigkeit» (PhG 270–275; siehe oben, S. 90–94). Im kulturellen Gedächtnis zugleich aufgehoben und wirksam ist die Chiffre präsent im Sinne jener «unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens», jener «ewigen Muster des sittlichen Begriffs», als welche Hegel die Tragödien des Sophokles bezeichnet hat (VPhR II 132–133). Indem Hegel die Antigone in der *Phänomenologie des Geistes* gewissermassen aktualisiert, vergegenwärtigt, erhält die archetypische Chiffre Antigone eine über den philosophischen Begriff hinausgehende Qualität, indem sie adäquat die Fülle des Gedankens zum Ausdruck bringt, was dem blossen philosophischen Begriff, so klar er auch sein mag, versagt bleibt.

Vergegenwärtigen wir uns die Bewegung des Geistes im Geistkapitel, das heisst des Geistes, der sich nun nicht nur in «Gestalten des Bewusstseins» manifestiert, sondern in «Gestalten einer Welt», in sozialen, politischen, religiösen und kulturellen Verhältnissen. Der erste Teil, «Der wahre Geist» (A.), handelt vor allem von der griechischen Welt, von der Kultur der Griechen. Für Hegel findet der Geist der griechischen Kultur seinen Ausdruck in der griechischen Tragödie. Zentral in der Perspektive Hegels ist hier, wie wir gesehen haben, die Figur der Antigone. Der wahre Geist als Sittlichkeit gerät in ein tragisches Handlungs dilemma, in die Aporie. Es zeigt sich, dass göttliche und menschliche Normen nicht miteinander vereinbar sind und konfliktieren. Gemäss Hegels phänomenologischem Blick – dem Blick des frühen 19. Jahrhunderts – kommt das

göttliche Gesetz im Prinzip des Weiblichen, das menschliche im Prinzip des Männlichen zum Ausdruck: Abschnitt «a. Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib». Es zeigen sich hier das Prinzip des Privaten oder der Familie auf der einen Seite und das Prinzip des Öffentlichen oder der Polis, des Staates, auf der anderen. Diese Prinzipien geraten in Konflikt. Was die griechische Tragödie thematisiert, ist – in Termini der praktischen Philosophie – der Widerspruch von Moral und Politik: Abschnitt «b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal» Aufgehoben wird dieser Widerspruch im «Rechtszustand»: Abschnitt c.

Dieser Weg, den der Geist von der sittlichen Welt (a.) und der sittlichen Handlung (b.) zum Rechtszustand (c.) zurücklegt, ist der Weg von Athen nach Rom. Im römischen Recht tritt das Private aus der Sphäre des οἶκος, das heisst der Hausgemeinschaft und der Familie, in die πόλις, in das «Gemeinwesen». Für Hegel ist der römische Staat ein «Gemeinwesen», aber ein «geistloses Gemeinwesen».

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz zurückgeht, ist das geistlose Gemeinwesen, das aufgehört hat, die selbst bewusste Substanz der Individuen zu sein, und worin sie jetzt nach ihrem einzelnen Fürsichsein als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine, in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten. Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Gesetz genannt wurde, ist in der Tat aus seinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der *Einzelne* wirklich nur als das allgemeine *Blut* der *Familie*. (PhG 355)

Was sich in der Bewegung von Athen nach Rom vollzieht, ist, wie der letzte Satz des Zitats geltend macht, eine Bewegung von Innen nach Aussen. Das «verborgene göttliche Gesetz» tritt in die «Wirklichkeit». Dieser Wechsel von Athen nach Rom ist die Genese des Individuums als Person. In der griechischen Kultur war das Einzelne «wirklich nur als das allgemeine *Blut* der *Familie*», im

römischen Recht ist es Person. Was ist in dieser Bewegung von Athen nach Rom also geschehen? Wie hebt sich der phänomenologische Gegensatz von Weiblichem und Männlichem, Göttlichem und Menschlichem, Privatem und Öffentlichen, Familie und Staat, Moral und Politik auf? Es ist – so Hegel – die Gleichheit vor dem Gesetz, das Prinzip der Rechtsgleichheit. Dieses Prinzip markiert die Geburt der Person. Es gibt – zumindest in letzter Konsequenz – im Rechtszustand nicht mehr Frau und Mann, sondern nur noch die Person. In der Person sind göttliches und menschliches Gesetz aufgehoben. Die Würde der Person, des Menschen als Menschen, als eines Unbedingten, lässt sich nur durch überpositives, göttliches Recht begründen. Oder – wie bei Kant – durch die Vernunft. Die Würde der Person ist ein Axiom für das menschliche Gesetz. Kant unterscheidet zwischen Person und Sache und postuliert, dass der Mensch als Person kann niemals Sache werden kann; er ist nie Mittel zum Zweck, sondern selbst absoluter Zweck (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 429–429; Kritik der praktischen Vernunft, AA V 87; Die Metaphysik der Sitten, AA VI 462). Hegels phänomenologische Perspektive ist eine andere. Er sieht die Person aus dem Anerkanntsein entstehen. Das «Anerkanntsein» ist die «Substantialität» des «Ich des Selbstbewusstseins» (PhG 355). Als soziales Wesen ist das Selbstbewusstsein auf Anerkanntsein angewiesen – im privaten wie im öffentlichen Bereich, in Familie und Staat, auf Anerkanntsein nicht nur als abstraktes Rechtssubjekt, sondern als Person. Dies ist das Resultat der Entwicklung von der griechischen Antigone zum römischen Rechtszustand: Das «Selbstbewusstsein (ist) als absolutes Wesen *wirklich*» geworden (PhG 359).

Wenn dies Wissen damals nur als die einseitige Ansicht des Bewusstseins als eines solchen erschien, so ist hier ihre *wirkliche* Wahrheit eingetreten. Sie besteht darin, dass dies *allgemeine Gelten* des Selbstbewusstseins die ihm entfremdete Realität ist. Dies *Gelten* ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar ebenso die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens. – Die in der sittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbsts ist durch ihr Zurückgehen in die *Person*

gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt, aber sich entfremdet auf (ebd.).

Aber das Resultat des Abschnitts über den «wahren Geist», die Person ist weder das Ende noch ein «Gewinn» für das Selbstbewusstsein: Die wirkliche Wahrheit des Selbstbewusstseins ist vielmehr «die ihm entfremdete Realität, «Verkehrung» und «Verlust seines Wesens». Das Selbst, das sich zur «Person» entwickelt hat, verliert sein Wesen und entfremdet sich als Person von sich.

B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung

I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes

Damit ist am Schluss des Teils über den wahren Geist (A.) der grundlegende Begriff der nächsten Gestalt des Geistes gegeben: Entfremdung. In der *Phänomenologie des Geistes* beschreiben die A.-Teile immer die jeweilige Gestalt in ihrer Unmittelbarkeit, Positivität, Identität oder Sichselbstgleichheit. In den B.-Teilen erscheint die Negativität als Motor, der die Entwicklung und Bewegung vorantreibt. Diese treibende Kraft, ist – um wieder Goethes *Faust* zu bemühen –, «der Geist, der stets verneint» (*Faust I*, 1338). Die Negation des «wahren Geistes» als des klassischen Geistes der antiken, griechisch-römischen Kultur ist – in phänomenologischer Sukzession gedacht und in der Perspektive Hegels – das Christentum, oder historisch: das Mittelalter, das (grosszügig gerechnet) von der Auflösung der klassischen Antike in hellenistischer Zeit bis zur Neuzeit, bis zur Aufklärung reicht. Der diese Kulturstufe kennzeichnende zentrale Begriff ist in der *Phänomenologie des Geistes* die Entfremdung. Die Negation des «wahren Geistes» der klassischen Antike ist der «sich entfremdete Geist».

Wenn wir einen Blick auf den Aufbau des Teils über den «sich entfremdeten Geist» werfen, sehen wir die dreiphasige Bewegung der «sich entfremdeten» nachantiken Kultur. Wir sehen, dass in Abschnitt I., «Die Welt des sich entfremdeten Geistes», die christliche

Kultur, der «Glaube» (b.) zur Sprache kommt und in Abschnitt II. die «Aufklärung», die – so Kant am Anfang seiner *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* – «der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit» ist (AA VIII 35), und zwar – wie er gegen Ende dieser Schrift präzisiert – aus einer «Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen» (AA VIII 41). Im Visier steht sowohl für Kant wie für Hegel die falsche Religiosität, nämlich der Aberglaube. Daher überschreibt Hegel den ersten Unterabschnitt des Abschnitts zur Aufklärung auch mit «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben» (a.). In Abschnitt III. schliesslich, «Die absolute Freiheit und der Schrecken», wird die höchste Stufe der Entfremdung oder Negativität erreicht. Sie findet ihren Ausdruck in der Französischen Revolution mit ihrer Dialektik von absoluter Freiheit und jakobinischer Terreur und Guillotine.

Zurück zum Anfang von B., «Der sich entfremdete Geist», und zum Begriff der Entfremdung. Dieser Begriff hat in der Wirkungsgeschichte Hegels Berühmtheit erlangt – nämlich bei Marx, der die Geschichte als Geschichte durch ökonomisch-politische Machtverhältnisse bedingte Entfremdung interpretiert. Im Kapitalismus als der höchsten Stufe der Entfremdung zeigt sich die Entfremdung im Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit, in Phänomenen der Ausbeutung, der sozialen Ungleichheit und der Unterdrückung. Erst im Reich der verwirklichten Freiheit ist die Entfremdung aufgehoben – hierin sind sich Hegel und Marx einig. Hegel sieht die Freiheit in der Sittlichkeit verwirklicht – «Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit* [...] – der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit» (GPhR § 142), Marx im Kommunismus. – Gedanken darüber, dass weder in Hegels preussischem Staat noch in den real existierenden Gestalten des Marxschen Kommunismus die Freiheit verwirklicht wurde, können hier nicht vertieft werden. Ich weise diesbezüglich aber auf Camus' *L'Homme révolté* hin.

Hegels Begriff der Entfremdung hat einen wichtigen Vorläufer in Rousseaus Begriff der «aliénation totale» (*Contrat social*, 478). Im Übergang vom Naturzustand zum gesellschaftlichen Zustand entfremden sich die Menschen von sich selbst. Durch den «contrat

social» werden sie zu «*citoyens*», «*sujets comme soumis aux lois de l'État*» (ebd., 480). Aus dem natürlichen Individuum wird ein rechtliches Subjekt – Rousseaus «sujet» ist Subjekt im wörtlichen Sinne: Untertan –, eine Person.

Dass die Person als Subjekt und Untertan von sich selbst entfremdet ist, war, wie wir gesehen haben, das Resultat des Abschnitts über den «Rechtszustand» (PhG 359; siehe oben, S. 114). Die weitere Entwicklung des Geistes in den Gestalten der sozialen, politischen und kulturellen Welt ist also durch Entfremdung gekennzeichnet. Was versteht Hegel unter Entfremdung? Zunächst zeigte sich Entfremdung in der Person im römischen Privat- und Personenrecht. Diesen Schlussgedanken des Rechtszustandes greift Hegel zu Beginn des Abschnittes über die Entfremdung auf:

Aber derjenige Geist, dessen Selbst das absolut diskrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine ebenso harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Äusserliches, das Negative des Selbstbewusstseins zu sein. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seins und der Individualität; dies ihr Dasein ist das *Werk* des Selbstbewusstseins; aber ebenso eine unmittelbar vorhandene, ihm fremde Wirklichkeit, welche eigentümliches Sein hat und worin es sich nicht erkennt. (PhG 359–360)

Die Welt erscheint hier als «harte Wirklichkeit». Sie ist das «Äusserliche, das Negative des Selbstbewusstseins». Welt und Selbstbewusstsein stehen sich unversöhnt gegenüber. Zwar ist der Rechtszustand mit der Gewinnung der Person ein «geistiges Wesen» und selbst ein «*Werk* des Selbstbewusstseins». Aber der staatliche Rechtszustand steht dem Selbstbewusstsein als, wie Hegel schreibt, «ihm fremde Wirklichkeit» gegenüber. Das Selbstbewusstsein erkennt sich nicht im Staat. Diese Perspektive auf den Begriff der Entfremdung greift Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* auf (vgl. insbesondere den Abschnitt über die «entfremdete Arbeit», 510–522). Der Mensch erschafft etwas und erkennt das von ihm Geschaffene nicht als sein Eigenes. Das Geschaffene gewinnt Herrschaft über ihn. Im Produktionsprozess, so Marx, schafft der Arbeiter

Kapital, das im Kapitalismus die Herrschaft über ihn gewinnt. Nicht die intendierte Selbstverwirklichung durch Arbeit, sondern entfremdete Arbeit ist die Signatur der Klassengesellschaft: Ausbeutung, Unterdrückung, Armut der Massen und Reichtum Weniger infolge der Akkumulation des Kapitals – bei Hegel sind diese Gedanken von Marx vorgeformt. So heisst es in der Fortsetzung des oben zitierten Abschnitts:

Sie [diese Welt als die dem Selbstbewusstsein fremde Wirklichkeit] ist das äusserliche Wesen und der freie Inhalt des Rechts; aber diese äusserliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befasst, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandene elementarische Wesen, sondern sie ist seine, aber nicht positive Arbeit, – vielmehr seine negative. Sie erhält ihr Dasein durch die *eigene* Entäusserung und Entwesung des Selbstbewusstseins, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äusserliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzutun scheint. Diese für sich sind nur das reine Verwüsten und die Auflösung ihrer selbst; diese Auflösung aber, dies ihr negatives Wesen ist eben das Selbst; es ist ihr Subjekt, ihr Tun und Werden. Dies Tun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit [...]. (PhG 360)

Entfremdung erscheint hier als absolute Negation des Selbstbewusstseins, als seine «Entäusserung und Entwesung», die Hegel in drastischen Worten beschreibt: «Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht», «äusserliche Gewalt». Der «Rechtszustand» führt also letztlich nicht zum Anerkanntsein, zu einer gerechten sozialen und politischen Ordnung, sondern zu Verwüstung, Gewalt und Auflösung. In der «Entäusserung und Entwesung des Selbstbewusstseins» wird dessen Substanz wirklich, das heisst, es zeigt sich das «negative Wesen» des «Selbst»: die «Entfremdung der Persönlichkeit».

Entfremdung erscheint also – Hegel kommt im Abschnitt über die Entfremdung wieder auf die Thematik und die Gestalt der Antigone zurück – als Unversöhntheit zwischen göttlichem und

menschlichem Gesetz, zwischen Familie und Polis, zwischen – in der Terminologie Rousseaus – Naturzustand und Staat. Sie erscheint als Unvereinbarkeit von Diesseits und Jenseits, also in der Gestalt des unglücklichen Bewusstseins am Ende des Selbstbewusstseinskapitels:

Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem *Jenseits*, das ihr Denken und Gedachtsein, sowie dies am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.

Dieser Geist bildet sich daher nicht nur *eine*, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte aus. (PhG 361)

Das Diesseits, die Welt hienieden erscheint also als entfremdete Wirklichkeit, als Spiegel einer wirklichen Wirklichkeit – eine Dichotomie, wie sie sich in Platons Ontologie vom ewigen Reich der Ideen findet, von dem die Wirklichkeit hienieden nur ein unwirkliches Abbild ist. Während Feuerbach die Entfremdung zwischen Diesseits und Jenseits durch eine Anthropologisierung theologischer Dogmen, durch die Ersetzung der «*mystischen, verkehrten Anthropologie*, die ihr Theologie nennt», durch die «*wirklichen Anthropologie*» (Das Wesen des Christentums, 128; vgl. auch 247, 273, 317), während Marx sie in seiner politisch-ökonomischen Vision der klassenlosen Gesellschaft und des «Reiches der Freiheit» (Das Kapitel, Bd. 3, 828) aufheben wollte, ist Hegels phänomenologische Perspektive subtiler und «realistischer», indem er sieht, wie *beide* Welten, das Diesseits und das Jenseits, Gestalten der Entfremdung sind.

Das Ganze ist daher wie jedes einzelne Moment eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das *Selbstbewusstsein wirklich* sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des *reinen* Bewusstseins, welches jenseits des ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im *Glauben* ist. Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten und ihr Bewusstsein aus der Trennung in das Wissen und in die Bewusstlosigkeit zurück in sein Schicksal, in das *Selbst* als die *negative* Macht dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beiden

Reiche des sich entfremdeten Geistes in das *Selbst* zurückkehren [...] (PhG 361)

Rückkehr in das Selbst: Was Hegel hier beschreibt, ist die Geburt der Subjektivität. Das Selbst ist «die *negative* Macht dieses Gegensatzes», die die Glaubensformen auflöst und damit die Differenz von Diesseits und Jenseits, die das Bewusstsein unglücklich machte, die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz, die Antigone scheitern liess, aufhebt: «so werden auch diese beiden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das *Selbst* zurückkehren». Auf dieser Entwicklungsstufe ist das Selbstbewusstsein, bewegt von der «negativen Macht» des Selbst, die Auflösung und Aufhebung des gespaltenen, entfremdeten Bewusstseins. Diese Bewegung der Rückkehr des entfremdeten Geistes ist eine Emanzipationsbewegung des Selbst, die Aufhebung der Entfremdung und damit die Gewinnung der Freiheit des Selbst. Aber noch ist diese Bewegung nicht abgeschlossen, wenn sie überhaupt abschliessbar ist. Noch ist die Geschichte nicht vollendet, wenn sie überhaupt ein Ende hat. Noch ist die Freiheit nicht verwirklicht, das Reich der Freiheit nicht von dieser Welt.

II. Die Aufklärung

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, in welcher Phase der Entwicklung des Geistes die Gestalt der Aufklärung auf den Plan tritt. Das Bewusstsein ist sich seiner selbst bewusst, das Selbstbewusstsein Vernunft und die Vernunft Geist geworden. Die Gestalten des Geistes im wirklichen und eigentlichen Sinne, das heisst, wie sie sich bis zum Geistkapitel der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt haben, sind nicht mehr nur Gestalten des Bewusstseins, sondern Gestalten einer Welt (siehe oben, S. 97–100). Der Geist durchläuft die Phasen der Unmittelbarkeit oder des An-sich (A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit), dann der Negation dieser Unmittelbarkeit, das heisst des Für-sich, der «Subjektivität», Selbstständigkeit, Negativität, Abstraktheit (B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung)

hin zur Phase, in der die Abstraktion, die Negativität des Für-sich negiert und aufgehoben, das An-sich mit dem Für-sich vermittelt, «versöhnt» ist: Auf diese Stufe zeigt sich der Geist als vollständig entwickelter Geist, das heisst der Geist an und für sich (C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität).

In den Doppeltiteln von A.–B.–C. zeigen sich die Bewegungen auf der «theoretischen» Ebene und auf der Ebene der Konkretion als «Gestalt einer Welt». *Auf der «theoretischen» Ebene*: A. Der wahre Geist – B. Der sich entfremdete Geist – C. Der seiner selbst gewisse Geist, also analog der vollzogenen «theoretischen» Bewegung auf der Ebene des Bewusstseins: A. Bewusstsein – B. Selbstbewusstsein – C. Vernunft. *Auf der Ebene der Konkretion als «Gestalt einer Welt»*: A. Die Sittlichkeit – B. Die Bildung. – C. Die Moralität.

Der Abschnitt über die Aufklärung bildet das Mittelstück und das Zentrum des Teils zur Entfremdung, der seinerseits wiederum das Mittelstück oder das Zentrum des Geistkapitels bildet. Mittelstück und Zentrum sind in der dialektischen Bewegung das Bewegende oder die Negativität als Triebkraft der Bewegung. In der Gesamtbewegung bildet das Geistkapitel (BB) zusammen mit dem Religionskapitel (CC) wiederum das Mittelstück und das Zentrum in der Bewegung von der Vernunft (AA) zum absoluten Wissen (DD). So erscheint die Aufklärung in dem Kreis von Kreisen als die Mitte der Mitten, das Zentrum der Zentren, also als der Kern der *Phänomenologie des Geistes*.

Dass die Aufklärung im Gang der *Phänomenologie* als Für-sich der Bewegung des Geistes erscheint und nicht einseitig und abstrakt zu fassen ist, haben auf ihre Weise und nach der Erfahrung von Faschismus und Stalinismus Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* und Camus in *L'Homme révolté* thematisch aufgegriffen und mit Blick auf die zentralen Ereignisse der Neuzeit vertieft: Camus vor allem mit Blick auf die Revolutionen von 1789 und 1917, Horkheimer und Adorno, um zu zeigen, wie Aufklärung und Rationalität zu Faschismus, Totalitarismus und Terror führen können und geführt haben. Hegel wird zwar sowohl von Adorno, Horkheimer und Camus der Kritik unterworfen, doch sind in der *Phänomenologie* genau die kritischen Perspektiven von Adorno,

Horkheimer und Camus angelegt. Darüber mehr im Abschnitt über die absolute Freiheit und den Schrecken (siehe unten, S. 142–157).

Wenden wir uns nun dem Abschnitt über die Aufklärung zu, der – nach einem kurzen, knapp zweiseitigen Vorspann – aus zwei ungleich langen Teilen besteht: «a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben» (PhG 400–424) und «b. Die Wahrheit der Aufklärung» (PhG 424–431), in denen (a.) die negativ-kritische Seite der Aufklärung, also die Kritik am Aberglauben als falscher Religion und (b.) die «positive» Seite, das Resultat der Aufklärung in den Gestalten des Materialismus und des Utilitarismus thematisiert werden.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben

Gut zwanzig Jahre vor dem Erscheinen der *Phänomenologie des Geistes* hat Kant die Frage, was Aufklärung sei, mit dem bekannten Satz beantwortet: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.» (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? AA VIII 35) Und er hat dabei den Fokus auf die Religion gerichtet: «Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, d. i. des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt» (ebd., 41). In der ersten Maxime des gemeinen Menschenverstandes – «Selbstdenken» –, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* thematisiert, wird Selbstdenken in diesem Sinne bestimmt:

Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. Der Hang zur Letztern, mithin zur Heteronomie der Vernunft heisst das Vorurteil; und das grösste unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen: d. i. der Aberglaube. *Befreiung vom Aberglauben heisst Aufklärung* [Hervorhebung WR]: weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurteilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise (*in sensu eminenti*) ein Vorurteil genannt zu werden

verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfnis von andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht. (Kritik der Urteilkraft, AA V 294–295)

Was mir in diesem Zusammenhang als wichtig erscheint: Weder Kant noch Hegel geht es um Religionskritik an sich, sondern die Kritik an «falscher» Religion und am Aberglauben stehen in dem grösseren Kontext der Autonomie und Aktivität der Vernunft, die stets herausgefordert ist, ihre Heteronomie, also Vorurteile, den (natürlichen) menschlichen «Hang» zur Passivität – salopp gesagt: unsere Denkfaulheit zu überwinden. Kant selbst spricht diese Faulheit an sowie auch die «Feigheit» des Nichtselbstdenkenden, also Unkritischen:

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen (*naturaliter maiorennes*), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? AA VIII 35)

Meine Unmündigkeit, die insofern selbstverschuldet ist, als ich denkfaul und unkritisch bin – generell und nicht nur gegenüber der Religion. Was fehlt, ist nicht mein Vermögen, sondern mein Wille zum Denken und mein Wille zur Kritik.

Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. (ebd.)

En parenthèse und im Sinne einer Zwischenbemerkung, um die Differenz zwischen Kants und Hegels «Aufklärungsdiskurs» nicht

aus dem Blick zu verlieren: Dem Phänomenologen Hegel liegen derartige Imperative zu Emanzipation und Vernunftgebrauch fern. Er schaut der Bewegung des Geistes in den Gestalten der Aufklärung zu, um sie zu begreifen.

Bleiben wir aber noch einen Moment bei Kants Beantwortung der Frage, was Aufklärung sei. Sein Verständnis von Aufklärung entspricht nicht nur einem spezifischen Selbstverständnis der Aufklärung im Zeitalter der Aufklärung, sondern auch einem allgemein akzeptierten kultur- und geistesgeschichtlichen Verständnis der Aufklärung als jener Epoche in der Geschichte der Menschheit, die einen Prozess in Gang gesetzt hat, der auch heute noch nicht abgeschlossen ist.

Dazu wiederum eine Zwischenbemerkung: Wenn wir Aufklärung, wie Hegel, eben nicht nur als Phänomen der europäischen Geschichte des 18. Jahrhunderts, sondern als Gestalt des Geistes verstehen, verliert «Aufklärung» den zu Recht kritisierten eurozentrischen Charakter, den der Begriff in der Debatte um «europäische Leitkultur» und «Identität» einnimmt. In einer solchen Perspektive erscheint «Aufklärung» als politischer, oft gegen die islamische Kultur gerichteter Kampfbegriff und Ausdruck abendländischer Überlegenheit. Hegels phänomenologische Methode ist immun gegenüber einem solchen hegemonialen Gebrauch von «Aufklärung» und insofern anschlussfähig für eine interkulturelle Perspektive.

Wieder zurück zu Kant: Aufklärung, verstanden als Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit, ist ein Prozess der Emanzipation. Wenn Unmündigkeit vornehmlich in Religionssachen diagnostiziert wird, hat die Aufklärung für Kant die Aufgabe, die Menschen zu Vernunftautonomie und Rationalität zu ermutigen – so im oben zitierten Abschnitt: «*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!» Wogegen sich Aufklärung wendet, wogegen sie als Antidotum eingesetzt wird, ist der Geist des dunklen Mittelalters – bitte sehen Sie mir diese klischeehafte Formulierung nach, aber sie entspricht dem Selbstverständnis von Aufklärung, Enlightenment, Lumières, Illuminismo oder Ilustración im 18. Jahrhundert. Diese Selbstbezeichnungen greifen auf die Lichtmetapher zurück, deren Paradigma wir in Platons Höhlengleichnis finden (Politeia 514a–518b).

Signatur der vor- und unaufgeklärten Epoche des Mittelalters ist die Bevormundung durch religiöse Autoritäten und Institutionen, Bevormundung im Sinne autoritativer Durchdringung und Beherrschung aller Bereiche des moralischen, gesellschaftlichen und politischen Lebens durch die Religion. Insofern ist verständlich, dass die Aufklärung des 18. Jahrhunderts sich in erster Linie als Religionskritik verstand. Dabei unterstellte sie der Religion politische Machtinteressen beziehungsweise der politischen Macht eine Instrumentalisierung der Religion für ihre Interessen. Insofern lässt die für das Mittelalter charakteristische symbiotische Verbindung von religiöser und politischer Herrschaft, von Kirche und Staat, die Sicht der Aufklärung als Religionskritik und politische Emanzipationsbewegung als plausibel erscheinen. Aufklärung realisiert sich in der umfassenden Säkularisierung aller Bereiche des moralischen, gesellschaftlichen und politischen Lebens und fand historisch Ausdruck in der Französischen Revolution mit ihren Postulaten von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

Wie essentiell die Auseinandersetzung mit Religion und religiös legitimer politischer Herrschaft für das Selbstverständnis der Aufklärung ist, kommt zum Beispiel bei Diderot zum Ausdruck: «Imposez-moi silence sur la religion et le gouvernement, et je n'aurai plus rien à dire.» (La Promenade du sceptique, 81). Aufklärung ist für Diderot also identisch mit Religions- und Herrschaftskritik. Dass und wie Religions- und Herrschaftskritik zwei Seiten ein und derselben Medaille sind, kommt in d'Holbachs bekanntem Ausspruch zum Ausdruck, dass die Religion «est devenue le plus grand ressort d'une politique injuste et lâche, qui a cru qu'il fallait tromper les hommes, pour les gouverner plus aisément» (Le Christianisme dévoilé, 115).

Diese Gedanken, Bewusstseinsformen und Gestalten des Geistes stellt Hegel in der *Phänomenologie* in ihren systematischen Kontext, und zwar im Unterabschnitt I. b. der «Welt des sich entfremdeten Geistes», nämlich «Der Glaube und die reine Einsicht», und im Unterabschnitt II. a. der «Aufklärung», nämlich «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben». Der Rationalitätsanspruch und der Appell an die Vernunftautonomie – *Sapere aude!* – wird am Schluss

des Unterabschnitts über den «Glauben und die reine Einsicht», also kurz vor dem Übergang zur Aufklärung formuliert:

Diese reine Einsicht ist also der Geist, der *allem* Bewusstsein zu-ruft: *seid für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seid, – vernünftig.* (PhG 398)

Das ist Hegels Übersetzung von Kants Appell. Die Aufklärung als das Resultat der Entwicklung der Gestalt der reinen Einsicht ist die Aufforderung, der Zuruf an das Bewusstsein, für sich zu sein, was es an sich ist. Aufklärung ist der Schritt des An-sich der Vernunft zum Für-sich der Vernunft.

Im nächsten Satz, dem ersten des Abschnitts über die Aufklärung, treten – auch hier kann man durchaus Kant vernehmen – Glauben und Wissen als Antagonisten auf:

Der eigentümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glaube als die ihr in demselben Elemente gegenüberstehende Form des reinen Bewusstseins. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener die Rückkehr aus derselben in das reine Bewusstsein. Es ist zuerst zu sehen, wie ihre Tätigkeit gegen die unlauteren Absichten und verkehrten Einsichten derselben beschaffen ist. (PhG 398–399)

Was die Aufklärung dem Glauben entgegensetzt, ist die «reine Einsicht» und die «Kraft des Begriffes». Im zweiten Satz wird daran erinnert, dass es nicht nur um Gestalten des Bewusstseins geht, sondern um Gestalten einer Welt: «Beziehung auf die wirkliche Welt». Und im dritten Satz spricht nicht der Aufklärer, sondern der Phänomenologe: «Es ist zuerst zu sehen», wobei Hegel in seiner phänomenologischen Analyse nicht verhehlt, dass die Tätigkeit der reinen Einsicht gegen die «unlauteren Absichten und verkehrten Einsichten» des Glaubens und der Religion gerichtet ist. Damit ist klar: Es geht nicht nur um Erkenntnis und Erkenntnisformen – Glauben und reine Einsicht oder Wissen –, sondern um politische Interessen und Macht. Diesen Aspekt, der historisch seinen Ausdruck in der radikalen französischen Aufklärung, namentlich in den erwähnten

Aufklärungskonzeptionen Diderots und d'Holbachs einer kombinierten Religions- und Herrschaftskritik findet, spricht Hegel ebenfalls an, und zwar in einer Konkretion und Deutlichkeit, angesichts deren sich eine Kommentierung des folgenden Abschnitts erübrigt:

Sie [die reine Einsicht] weiss den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengesetzte. Wie er ihr im allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben, Vorurteilen und Irrtümern ist, so organisiert sich ihr weiter das Bewusstsein dieses Inhalts in ein Reich des Irrtums, worin die falsche Einsicht einmal als die *allgemeine Masse* des Bewusstseins unmittelbar, unbefangen und ohne Reflexion in sich selbst ist, aber das Moment der Reflexion-in-sich oder des Selbstbewusstseins, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat als eine im Hintergrunde für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von welcher jenes betört wird. Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer *Priesterschaft*, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben, sowie ihren sonstigen Eigennutz ausführt und zugleich mit dem *Despotismus* sich verschwört, der als die synthetische begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs – ein seltsam inkonsequentes Wesen – über der schlechten Einsicht der Menge und der schlechten Absicht der Priester steht und beides auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Priesterschaft, beide verachtend, den Vorteil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkür zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglaube und Irrtum ist. (PhG 401)

Rekapitulieren wir die Schlüsselwörter dieses zweiten Abschnitts von «a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben»: Aberglaube, Vorurteile und Irrtümer – ein Reich des Irrtums – falsche Einsicht – böse Absicht – betört – Opfer des Betrugs einer *Priesterschaft*, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben, sowie ihren sonstigen Eigennutz ausführt und zugleich mit dem *Despotismus* sich verschwört – schlechte Einsicht der Menge – schlechte Absicht der Priester – Dummheit und Verwirrung des Volks

durch das Mittel der betrügenden Priesterschaft – Vollführung seiner Lüste und Willkür – Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglaube und Irrtum.

Dass Hegel in seiner phänomenologischen Darstellung der Aufklärung die radikale französische Aufklärung wie auch Kant im Blick hat, liegt auf der Hand. Aber diese Evidenz trägt. Hegels Verständnis von Aufklärung unterscheidet sich grundlegend vom Verständnis und Selbstverständnis der Aufklärung, wie es bei Kant, Diderot und d'Holbach zum Ausdruck kommt. Das Verhältnis von reiner Einsicht oder Aufklärung und Religion wird von den Aufklärern als antagonistisch betrachtet, von Hegel dagegen als dialektisch. Der Antagonismus von kritischer Vernunft und Religion wird als Kampf der Aufklärung «mit» der Religion und dem Aberglauben diskutiert – beachten Sie, dass Hegel in der Überschrift von a. nicht schreibt «gegen den Aberglauben», sondern «mit dem Aberglauben»: eine Nuance, durch die Hegel, sprachlich sensibel, diesen «Kampf» in ein anderes Licht rückt: Der Antagonismus von kritischer Vernunft und Religion, der Kampf der Aufklärung mit der Religion und dem Aberglauben ist Ausdruck der Zerrissenheit des Selbstbewusstseins und kehrt damit zur Gestalt des unglücklichen Bewusstseins im Selbstbewusstseinskapitel zurück.

Die erwähnte Dialektik – eben nicht den Antagonismus – von Religion und Aufklärung thematisiert Hegel in dem der Aufklärung gewidmeten Abschnitt vorangehenden Abschnitt B. I. b. «Der Glaube und die reine Einsicht».

Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichsein ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. (PhG 394)

Die reine Einsicht, die Aufklärung erscheint hier als abstrakte Negativität und ohne Inhalt. *In nuce* ist hier – mit Blick auf die Gesamtbewegung und -struktur des Geistes das Verhältnis von Religion (CC) und absolutem Wissen (DD) präformiert und antizipiert. Während der Inhalt auf der Seite des Glaubens ist, erscheint er im nachfolgenden Abschnitt auf der Seite der reinen Einsicht. Diesen dialektischen Perspektivenwechsel signalisiert Hegel auch

in der Formulierung der Überschriften von B. I. b. und B. II. a. In B. I. b. «Der Glaube und die reine Einsicht» steht der Glaube an erster Stelle, in B. II. a. «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben» wechselt die Position der beiden Kampfparteien: Die Aufklärung (nun nicht mehr die «reine Einsicht») steht am Anfang, und der Glaube erscheint nun als Aberglaube.

Dem Glauben kommt, wie beide [nämlich Glauben und reine Einsicht] gegeneinander auftreten, aller *Inhalt* zu; denn in seinem ruhigen Element des Denkens gewinnt jedes Moment Bestehen; – die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt und vielmehr reines Verschwinden derselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisieren und einen Inhalt geben. (PhG 400–401)

Als «die negative Bewegung gegen das ihr Negative», als Negativität hat die Religionskritik keinen Inhalt, also nichts, was sie der Religion entgegensetzen hätte. Kritik erscheint hier als abstrakte Entgegensetzung. Die «reine Einsicht» ist «ohne Inhalt und vielmehr reines Verschwinden derselben»; nach ihrer Intention und ihrem Selbstverständnis negiert die Religionskritik die Inhalte des Glaubens, will sie zum Verschwinden bringen – doch sie scheitert letztlich. Die Pointe der Dialektik von Glauben und Aufklärung besteht nämlich darin, dass die Aufklärung als «negative Bewegung», als auf Destruktion zielende Kritik das Destruendum, das heisst das, was sie zum Verschwinden bringen will, in sich aufnimmt, also gerade *nicht* zum Verschwinden, sondern zur Erscheinung bringt. Die Kritik gewinnt ihren Inhalt am Gegenstand der Kritik.

Wir wollen nun sehen, wie sich diese Gewinnung oder Konstruktion des Inhalts durch Negation gestaltet. Konstruktion des Inhaltes durch Negation ist destruktive Konstruktion. Um dieses Phänomen in seiner Komplexität zu verstehen, ist der multiple Sinn von «Aufhebung» in Erinnerung zu rufen. Aufhebung der Religion bedeutet demnach zunächst, dass die Religion durch die Religionskritik der Aufklärung aufgehoben, negiert, vernichtet, zum Verschwinden gebracht werden soll. Das wäre der Aspekt *destruktiver* Aufhebung. Dann findet sich die Religion und ihr Inhalt in der

Religionskritik aufgehoben und aufbewahrt, denn ihren Inhalt gewinnt die Religionskritik an der Religion. Ohne Religion ist Religionskritik nichts. Das wäre der Aspekt *konstruktiver* Aufhebung. Und schliesslich steht das Aufheben im Sinne von Erhöhung, Erhebung auf eine höhere Stufe im Blick: Die Religion, die die Religionskritik durchlaufen hat, ist durch Kritik geläutert und entwickelt sich durch Religionskritik, erfährt einen Zuwachs an Selbstbewusstsein. Religionskritik ist so die Katharsis, das Purgatorium der Religion. Wenn die Religion das Fegefeuer der Kritik überstanden hat, erwacht sie zu neuem Leben. Hinter Dorothee Sölles Buch mit dem programmatischen Titel *Atheistisch an Gott glauben* steht genau diese Erfahrung des christlichen Glaubens, der durch seine Krise zu sich selbst findet. Ein Glaube nach der Aufklärung, nach Feuerbach, Marx und Nietzsche hat seine Naivität abgestreift und sich durch Kritik weiterentwickelt, sich auf eine höhere Stufe emporgeschwungen. Dies ist die Religion, die sich im weiteren Gang der *Phänomenologie des Geistes* zum absoluten Wissen, zur Philosophie entwickelt.

Aufklärung und Kritik gewinnen ihren Inhalt erst aus dem Inhalt dessen, was der Kritik unterzogen wird. Aufklärung an sich und für sich und Kritik an sich und für sich sind inhaltsleer und abstrakt. Sie verdanken ihren Inhalt erst ihrer Kampfpartnerin, der Religion; sie gewinnen ihrem Inhalt erst im und durch den Kampf selbst. Schauen wir uns diesen Kampf der Aufklärung mit der Religion genauer an, das heisst, wie der Glaube sich im Kampf mit der Aufklärung bewährt, und wie nicht nur der Glaube durch die Aufklärung, sondern auch die Aufklärung durch den Glauben zu sich kommt und sich weiterentwickelt.

Mit Blick auf den Kampf der Aufklärung mit dem Glauben und der Religion stellt sich die Frage, was geschieht, wenn die Religionskritik ihren selbstgestellten Auftrag erfüllt hat und Vorurteil und Aberglaube aus den Köpfen der Menschen verschwunden sind:

Wenn alles Vorurteil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, *was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat?* – Sie hat diesen positiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrtums schon ausgesprochen,

denn jene Entfremdung ihrer selbst ist ebensosehr ihre positive Realität. (PhG 413)

Die Aufklärung macht in der Auseinandersetzung mit der Religion und dem (falschen) Glauben als Aberglauben eine wichtige Selbsterfahrung: Sie will den Irrtum ausrotten, um zur Wahrheit zu gelangen. Das ist durchaus plausibel: Der Weg zur Wahrheit führt über die Aufdeckung, Negation und Korrektur des Irrtums. Die Aufklärung mit ihrer Irrtumsbekämpfungsstrategie macht nun die Erfahrung, dass sie keine Alternative anzubieten hat. Sie muss vielmehr erkennen, dass in eins mit dem Beseitigen, dem Vernichten des Irrtums die Wahrheit gewissermassen freigelegt wird. Heidegger hat vorgeschlagen, den griechischen Ausdruck für Wahrheit, ἀλήθεια, mit «Unverborgenheit», «Entborgenheit», «Entbergung» zu übersetzen (Vom Wesen der Wahrheit, 188–189). Im α -privativum hat die Negativität der Wahrheit sprachlich Spuren hinterlassen. Wahrheit kann insofern als Prozess der Entbergung des – unter dem Irrtum – Verborgenen gefasst werden. Wahrheit ist ein Freilegen dessen, was schon vorhanden ist, aber deformiert, vergessen, verschüttet. Die Wahrheit muss geborgen, freigelegt werden. Die vom Irrtum befreite Religion ist die wahre Religion. Im Kampf mit der Aufklärung gelangt die Religion zu ihrer Wahrheit: dies entgegen ihrer Absicht – war die Aufklärung als Religionskritik doch angetreten mit dem Ziel, die Religion durch den Nachweis des Irrtums der Religion zu vernichten. Der Kampf der Aufklärung mit der Religion kennt indes keinen Verlierer, sondern zwei Sieger, die ihre Wahrheit und Verwirklichung finden:

Dieser Kampf mit dem Entgegengesetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre *Verwirklichung* zu sein. (PhG 404–405)

Aufklärung als reine Einsicht, reine Vernunft, reine Kritik erscheint in der *Phänomenologie des Geistes* als inhaltslos, abstrakt und leer. Reine Einsicht ist negatives Fürsichsein. Sie wendet sich negativ-kritisch gegen die Religion, gegen den christlichen Glauben. Die reine Einsicht hat im wahrsten Sinne des Wortes *nichts*, was sie der Religion und dem Glauben entgegensetzen könnte. Als dieses Nichts

ist die reine Einsicht selbst reine Entgegensetzung. Als reine Entgegensetzung erschöpft sie sich in leerer Kritik. Aber indem die Inhalte des christlichen Glaubens negiert werden, gewinnt und generiert die reine Einsicht als Aufklärung ihren positiven Inhalt. Schauen wir nochmals den Schluss des oben (S. 128) zitierten Abschnitts an:

[...] – die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt und vielmehr reines Verschwinden derselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisieren und einen Inhalt geben. (PhG 400–401)

Reine Einsicht ist ohne Inhalt und reines Verschwinden des Inhalts. In ihrem negativen Tun ist die Religionskritik aber nicht Destruktion der Religion. Negative Beziehung auf die Religion bleibt die Beziehung auf ein Positives und die Beziehung selbst ist positiv, indem sie den Inhalt gewinnt. Vor diesem Hintergrund wird klar, weshalb Heinrich Bölls Clown die Atheisten nicht mochte: «Die langweilen mich, weil sie immer nur von Gott sprechen.» (Ansichten eines Clowns, 95). Radikale Religionskritik ist angewiesen auf das von ihr Kritisierte, konstituiert sich durch das, wogegen es sich negativ verhält. Der Atheismus als wohl radikalste Gestalt der Religionskritik kann Gott nicht zum Verschwinden bringen, sondern bringt ihn – wenn auch negativ, so doch dezidiert – zur Sprache. Das wird im zitierten Abschnitt angesprochen: Aufklärung und Religionskritik realisieren sich «durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative» und geben sich dadurch ihren Inhalt. In der Negation des religiösen Inhaltes generiert die Aufklärung ihren Inhalt. Der Inhalt der Religion erscheint, wie wir im Fortgang der Entwicklung des Geistes sehen, als Gestalt des absoluten Geistes. Der Inhalt der Religion und der Inhalt der Philosophie sind, wie Hegel in den *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* geltend macht, identisch:

Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des *Nichtweltlichen*, nicht Erkenntnis

der äusserlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fliesst. Denn diese Natur muss sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. [...]

So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion [...] (VPhR I 28)

Zurück zur *Phänomenologie des Geistes* und dem oben (S. 127) angeführten Zitat:

Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichsein ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. (PhG 394)

Auf der einen Seite zeigt sich hier die reine Einsicht, die Religionskritik der Aufklärung als Einsicht und Kritik ohne Inhalt. Auf der anderen Seite zeigt sich die Religion, der Glauben als das, dem der Inhalt angehört. Aber: Auch der Glauben ist ohne Einsicht. Der Glaube versteht nicht, was er glaubt – er findet sich in der Situation des äthiopischen Kämmerers, der den Propheten Jesaja las und den Philippus fragte: «Verstehst du auch, was du liest?» (Apg 8,30). Der Glaube, wiewohl er nichts versteht und nichts weiss – er ist eben Glauben und nicht Wissen – repräsentiert die Gestalt einer inhaltlichen Fülle des Geistes, der noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Der Glaube als der absolute Geist der Religion besitzt schon alles, aber er weiss nichts von seinem Glück. Er besitzt alles, er hat es unmittelbar und an sich, aber es ist noch nicht ins Bewusstsein gelangt. In der Religion weiss der Geist noch nicht, was er hat. Dieses Wissen erlangt er durch die Negativität der reinen Einsicht, die Religionskritik der Aufklärung. Aber in gleicher Weise bedarf die Aufklärung der Aufklärung über sich selbst – einer Aufklärung, die sie durch die Religion und den Glauben erfährt:

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das Entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist ebensowenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein *negativ* gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschliesst und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt. Sie erkennt daher weder in diesem Negativen, in dem Inhalte des Glaubens, sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde die beiden Gedanken zusammen, den, welchen sie herbeibringt, und den, gegen welchen sie ihn herbeibringt. Indem sie nicht erkennt, dass dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanke ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beiden Momente, deren eines, nämlich jedesmal das dem Glauben Entgegengesetzte, sie nur anerkennt, das andere aber, gerade wie der Glaube tut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beider als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor; aber er *entsteht* ihr für sich, oder sie findet ihn nur als *vorhanden*. (PhG 418)

Der Weg vom Glauben zur Philosophie als dem absoluten Wissen ist hier vorgezeichnet, aber in der Aufklärung ist der Geist noch nicht am Ziel. Die Religion gelangt durch die Kritik, die die Aufklärung an ihr übt, zum Bewusstsein ihres Inhalts. Und die Aufklärung gelangt durch die Religion, die sie kritisiert, zu ihrem Inhalt, auch wenn und indem «sie nicht erkennt, dass dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanke ist». Im Kampf der Aufklärung *mit* (nicht: *gegen*) die Religion verschwindet ihre Abstraktheit und Negativität. Indem die Religion absolutes Wissen, indem sie Philosophie werden wird, kommt die Religion zu sich – sie kommt zu Bewusstsein in der Philosophie. Die Religion unterläuft die atheistische Destruktion, sie wird nicht vernichtet, sondern in der Philosophie aufgehoben. Der Kampf von Glauben und Aufklärung kennt daher, wie gesagt, keinen Verlierer, sondern beide verwirklichen sich in diesem Kampf (siehe oben, S. 130).

Eine weitere Frage: Welche Erfahrung macht der Glaube mit und nach der Aufklärung? Was ist aufgeklärter Glaube? Offenbar nicht – oder noch nicht – der zu selbst gekommene Glaube:

Der Glaube hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dies Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewusstsein an sich riss und seine Teile alle der Erde als ihr Eigentum vindizierte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch diese Beleuchtung ist allenthalben nur einzelnes Wesen entstanden, so dass den Geist nur wesenlose Wirklichkeit und von ihm verlassene Endlichkeit anspricht. (PhG 423)

Was Hegel hier beschreibt, ist der Glaube der Aufklärung: der Deismus, der den Glauben seines Inhaltes beraubt hat. Das Reich des Glaubens ist «ausgeplündert». Ausplünderung, Raub, *privatio*, στέγησις ist eine Metapher, die das Tun der Negativität illustriert. Wohin – um in der Metapher zu bleiben – geht die Beute des Raubes? Der Räuber vernichtet sie nicht, sondern eignet sie sich an. Nun gehört sie ihm. Aber der Glaube als Opfer des Raubes steht praktisch vor dem Nichts. Vom einstigen Offenbarungsglauben ist lediglich der deistisch reduzierte und minimalisierte Gott übriggeblieben. Der religiöse Minimalismus des Deismus ist nur noch der «Glaube» an das Dasein Gottes. Dieser Glaube ist eigentlich kein Glaube mehr: Der Gott der Deisten, der Gott der Philosophen, ist eine «wesenlose Wirklichkeit», nicht mehr der lebendige Gott; Gott degeneriert zu einem Problem der Erkenntnistheorie. Der Glaube an eine wesenlose Wirklichkeit ist inhaltslos. Er erfährt sich als leer und erfährt in dieser Leere sein religiöses Bedürfnis nach Erfüllung, Auffüllung dieser Leere – so die Fortsetzung des Abschnitts:

Indem er [der Glaube] ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein *reines Sehnen*, seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemässer Inhalt mehr finden lässt, denn alles ist anders verwandt. (ebd.)

Der abstrakte Deismus wird nie das religiöse Bedürfnis befriedigen können. Zwar hat er die Religion der Unmittelbarkeit und des

Gefühls überwunden, aber der Deismus ist unglücklich, er ist eine Rückkehr zum unglücklichen Bewusstsein. Der Deismus ist unglücklich, weil er «reines Sehnen» ist, Hoffnung, die Hoffnung bleibt, weil sie nicht erfüllt wird. Das reine Sehnen ist zerrissenes Bewusstsein und Entfremdung in ihrer extremsten Gestalt. Aber der «Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben» endet nicht im Sehnen und in der Hoffnungslosigkeit, sondern – so die Fortsetzung des Abschnitts – in der Identität von Glauben und Aufklärung. Dieses Verhältnis der Identität hat die gleiche Gestalt und Struktur wie das in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* beschriebene Verhältnis von Philosophie und Religion (siehe oben, S. 131–132):

Der Glaube ist in der Tat hiermit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewusstsein der Beziehung des an sich seienden Endlichen auf das prädikatlose, unerkannte und unerkennbare Absolute; nur *dass sie* die *befriedigte*, *er* aber die *unbefriedigte* Aufklärung ist. Es wird sich jedoch an ihr zeigen, ob sie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte. Sie selbst hat diesen Makel des unbefriedigten Sehnsens an ihr, – als *reinen Gegenstand* an ihrem *leeren* absoluten Wesen, – als *Tun* und *Bewegung* an dem *Hinausgehen* über ihr Einzelwesen zum unerfüllten Jenseits, – als *erfüllten Gegenstand* an der Selbstlosigkeit des Nützlichen. Sie wird diesen Makel aufheben; aus der näheren Betrachtung des positiven Resultates, das ihr die Wahrheit ist, wird sich ergeben, dass er an sich darin schon aufgehoben ist. (PhG 423–424)

Der Glaube ist Bewusstsein seiner Endlichkeit und insofern «*unbefriedigte* Aufklärung». Was in dieser Gegenüberstellung von Glauben und Aufklärung wieder aufscheint, ist das unglückliche Bewusstsein, das sich nach Transzendenz sehnt: ein – noch – «unbefriedigtes Sehnen», das auf das Jenseits gerichtet ist: «als *Tun* und *Bewegung* an dem *Hinausgehen* über ihr Einzelwesen zum unerfüllten Jenseits». Das Sehnen hat die religionsphänomenologische Struktur von Hoffnung. Diese Hoffnung nährt sich aus dem, was die dialektische Bewegung der Aufhebung verspricht: «Sie [die

unbefriedigte Aufklärung] wird diesen Makel aufheben» und Befriedigung finden: Am Schluss des zitierten Abschnitts, das heisst am Schluss des Abschnitts a. über den «Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben», wird die Befriedigung im Absoluten antizipiert, um nicht zu sagen verheissen: Es «wird sich ergeben, dass er [der Makel des unbefriedigten Sehns] an sich darin schon aufgehoben ist».

b. Die Wahrheit der Aufklärung

Worin die Wahrheit der Aufklärung oder die von Hegel angesprochene Aufklärung der Aufklärung über sich selbst (vgl. PhG 418; siehe oben, S. 132–133) besteht, hat sich bereits in ihrem Kampf mit dem Aberglauben gezeigt: in der gegenseitigen Anerkennung der Kontrahenten, das heisst auf der einen Seite in einer vom Aberglauben befreiten Religion, einer Religion, in der das absolute Wissen präformiert ist, und auf der anderen Seite in einer wirklichen, nicht bloss abstrakten Aufklärung, die ihren Inhalt an der Religion und in der Auseinandersetzung mit ihr gewinnt. Die abstrakte Negativität der Aufklärung wendet sich negativ gegen sich selbst. So wie die aufgeklärte Religion zunächst in einem abstrakten Deismus endet, so endet die Aufklärung, die sich auf ihre abstrakte Negativität kapriziert, in geistlosem Materialismus. Wie der Deismus Abstraktion des *lebendigen, wirklichen* Gottes ist, ist der Materialismus eine Abstraktion von lebendiger Wirklichkeit. Hegel beschreibt den Materialismus mit der gleichen Metapher des «dumpfen Webens des Geistes» die er für die Charakterisierung des Deismus verwendet hatte (PhG 423; siehe oben, S. 134).

Wird von diesem *sinnlichen* Sein, worein jenes negative Jenseits notwendig übergeht, ausgegangen, aber von diesen bestimmten Weisen der Beziehung des Bewusstseins abstrahiert, so bleibt die reine *Materie* übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich selbst. Es ist hierbei wesentlich, dies zu betrachten, dass die *reine Materie* nur das ist, was *übrigbleibt*, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken usf. *abstrahieren*, d.h. sie ist nicht das Gesehene,

Geschmeckte, Gefühlte usf.; es ist nicht die *Materie*, die gesehen, gefühlt, geschmeckt wird, sondern die Farbe, ein Stein, ein Salz usf.; sie ist vielmehr die *reine Abstraktion*, und dadurch ist das *reine Wesen des Denkens* oder das reine Denken selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene, nicht bestimmte, prädikatlose Absolute. (PhG 426)

Wie der Deismus erweist sich der philosophische Materialismus der Aufklärung als Gestalt eines leeren Bewusstseins. Im Begriff der «reinen Materie» wird die Wirklichkeit in extremer Weise reduziert, indem von allem Sinnlichen und Konkreten abstrahiert, wird: Materie ist das, was «übrigbleibt», wenn alles Sinnliche abgeschnitten wird, wobei die Materie selbst nichts Sinnliches ist. Im letzten Satz des Zitats zeigt sich: «Reine Materie» ist «reine Abstraktion» oder «reines Denken», das heisst ein Absolutes ohne Prädikate, ohne Eigenschaft, «ohne alle weitere Bestimmung» – so wird Hegel am Anfang der *Wissenschaft der Logik* vom reinen Sein und sprechen (WL I 82). Dieses «prädikatlose Absolute» ist die Wahrheit der – so Hegel – «einen Aufklärung» (PhG 426), die «andere Aufklärung» führt letztlich zum gleichen Resultat (PhG 427):

Die andere Aufklärung geht von dem sinnlichen Sein aus, *abstrahiert* dann von der sinnlichen Beziehung des Schmeckens, Sehens usf. und macht es zum reinen *Ansich*, zur *absoluten Materie*, dem nicht Gefühlten noch Geschmeckten; dies Sein ist auf diese Weise das prädikatlose Einfache, Wesen des *reinen Bewusstseins* geworden; es ist der reine Begriff als *an sich* seiend oder das *reine Denken in sich selbst*. (ebd.)

Diese zweite Gestalt des philosophischen Materialismus der Aufklärung trägt dem sinnlichen Sein zwar Rechnung, blendet aber «die sinnliche Beziehung» aus, also die Sinnestätigkeiten, und verabsolutiert das Sinnliche, «macht es zum reinen *Ansich*, zur *absoluten Materie*». Das Resultat ist das «prädikatlose Einfache», der «reine Begriff», «das *reine Denken in sich selbst*».

Dass das «prädikatlose Absolute» das Resultat der einen und das «prädikatlose Einfache» das Resultat der anderen Aufklärung ist –

Hegel dürfte hier unterschiedliche materialistische Konzeptionen der französischen Aufklärung im Blick haben – wird im Sinne einer Konklusion am Schluss des zitierten Abschnitts kontrastiv thematisiert mit dem Fazit, das beide Konzeption als gewissermassen «vor-cartesianisch» erscheinen. – *En parenthèse*: Die Gestalten des Bewusstseins sukzedieren nicht «chronologisch» oder «historisch», sondern phänomenologisch und systematisch, so dass der Rekurs auf Descartes hier zwar als anachronistisch bezeichnet werden kann, aber nicht als der Logik der Phänomenologie widersprechend:

Oder beide sind nicht zum Begriffe der Cartesischen Metaphysik gekommen, dass *an sich Sein* und *Denken* dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, dass *Sein, reines Sein* nicht ein *konkretes Wirkliches* ist, sondern die *reine Abstraktion*, und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit oder das Wesen, teils das *Negative* des Selbstbewusstseins und hiermit *Sein*, teils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als *Sein* ist; das Denken ist *Dingheit*, oder *Dingheit* ist *Denken*. (ebd.)

Damit ist der materialistische Materiebegriff phänomenologisch erfasst: Materie ist «*Sein, reines Sein*» – dies ist eine wörtliche Antizipation der ersten drei Wörter der *Wissenschaft der Logik* (WL I 82) –, «*reine Abstraktion*», «reines Denken», also ein Denken ohne Gedachtes, ohne Inhalt.

Hegel thematisiert eine dritte Gestalt der Aufklärung: den Utilitarismus – «Das dritte aber, das *Nützliche*» (PhG 430). Um das Nützlichkeitsprinzip phänomenologisch und systematisch einordnen zu können, ist ein Rückblick auf den Kampf der Aufklärung mit dem Glauben angezeigt. Die Aufklärung hat, wie wir gesehen haben, in ihrer Negativität nicht über die Religion gesiegt, sondern die Religion und auch sich selbst des Inhalts beraubt, sie und sich selbst ausgeplündert und entleert. Zurückgewonnen wird dieser Inhalt, die Beute der plündernden Aufklärung, durch das Nützlichkeitsprinzip – der Utilitarismus ist in der Tat eine der zentralen Konzeptionen, die das Denken der Aufklärung hervorgebracht hat. Das Nützlichkeitsprinzip ist, wie Hegel im Kontext der Religion schreibt, «Für-ein-Anderes-Sein» (PhG 415) oder «Sein für Anderes» (PhG 416).

Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls und seine Bestimmung ebensosehr, sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. Soviel er für sich sorgt, gerade so viel muss er sich auch hergeben für die anderen, und soviel er sich hergibt, soviel sorgt er für sich selbst; eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran; er nützt anderen und wird genützt. (ebd.)

Das unmittelbare Ansichsein und das negativ-solipsistische Fürsichsein werden durch das Andere in eine wirkliche Beziehung gesetzt. Diese Erfahrung, die das Bewusstsein als Selbstbewusstsein machte, ist in der wirklichen Welt das Sein für Anderes als das Für-Anderes-nützlich-Sein. Dieses Nützlichkeitsprinzip ist ein zentrales Thema der religiösen Anthropologie und zeigt sich als Gestalt des religiösen Bewusstseins:

[...] da für ihn [den Menschen] als das seiner bewusste Tier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist *alles* für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. – Er muss auch vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen gepflückt haben; er besitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem anderen unterscheidet, denn zufälligerweise ist seine an sich gute Natur auch so beschaffen, dass ihr das Übermass der Ergötzlichkeit Schaden tut, oder vielmehr seine Einzelheit hat *auch ihr Jenseits* an ihr, kann über sich selbst hinausgehen und sich zerstören. (PhG 415–416)

Der Abschnitt greift auf die aristotelische Anthropologie des *animal rationale* – λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων (Pol. 1253a9–10) – zurück, wobei λόγος phänomenologisch als Selbstbewusstsein erscheint: «das seiner bewusste Tier». Und «*alles* (ist) für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit» (PhG 415): Das ζῷον λόγον ἔχον ist ein hedonistisches und, wie wir gesehen haben, ein auf den Nutzen bedachtes Wesen – beides macht Aristoteles in diesen Zusammenhang ebenfalls geltend (vgl. Pol. 1253a10–15). Die *Phänomenologie des Geistes* rekuriert hier auf den biblischen Mythos vom

Garten Eden: Der Mensch «geht, wie er aus Gottes Hand, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher» (PhG 415). Der Sündenfall, in dem sich das Streben der Menschen nach Wissen und Erkenntnis zum Ausdruck bringt, das Aristoteles im ersten Satz der *Metaphysik* in eine philosophische Sprache übersetzt hat – Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen (Met. 980a21) – besitzt einen «Nutzen». Dieser Nutzen des (unerlaubten) Pflückens der Frucht vom Baum der Erkenntnis ist nicht erkenntnistheoretisch, sondern moralisch, genauer: er ist eine Gestalt der Utilitarismus. Es geht im Sündenfall-mythos um die Gewinnung der moralischen Konzeptionen von Gut und Böse. Der paradiesische Utilitarismus impliziert eine hedonistische Anthropologie: Hegel spricht von «Ergötzlichkeit», deren «Übermass» – also der zügellose Hedonismus – schädlich ist und zur Selbstzerstörung führt.

Schauen wir uns diese dritte Gestalt der «Wahrheit der Aufklärung», wie sie sich am Schluss des Abschnitts über die Aufklärung zeigt, näher an:

Das dritte aber, das *Nützliche*, ist die *Wahrheit*, welche ebenso die Gewissheit seiner selbst ist. [...] Das *Nützliche* ist der Gegenstand [der reinen Einsicht], insofern das Selbstbewusstsein ihn durchschaut und die *einzelne Gewissheit* seiner selbst, seinen Genuss (sein *Fürsichsein*) in ihm hat; es *sieht* ihn auf diese Weise *ein*, und diese Einsicht enthält das *wahre* Wesen des Gegenstandes (ein Durchschautes oder *für ein Anderes* zu sein); sie ist also selbst *wahres* Wissen, und das Selbstbewusstsein hat ebenso unmittelbar die allgemeine Gewissheit seiner selbst, sein *reines Bewusstsein* in diesem Verhältnisse, in welchem also ebenso *Wahrheit* wie Gegenwart und *Wirklichkeit* vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt. (PhG 430–431)

Das *Nützliche* ist die «letzte» Wahrheit der Aufklärung und des Glaubens. Im *Nützlichen* als Sein für Anderes – auf der bewusstseinstheoretischen Ebene eine Gestalt des Selbstbewusstseins, das die Herr-Knecht-Dialektik durchlaufen hat und sich nun «durchschaut»,

das heisst sich sieht im Spiegel des Anderen seiner selbst – erscheint die Dialektik von Individualismus und Sozialität, die zentral ist für den Utilitarismus, der nicht nur meinen Nutzen, mein «Glück» im Blick hat, sondern – um Francis Hutcheson, einen frühen Aufklärer und den Stammvater des Utilitarismus, zu zitieren – den allgemeinen Nutzen oder zumindest den maximalen Nutzen, das grösstmögliche Glück der grössten Zahl: «the greatest Happiness for the greatest Numbers» (*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 125).

Wenn das Nützliche für den Einzelnen, also der individuelle «Genuss» («*Fürsichsein*») mit dem Nützlichen für das Andere («*für ein Anderes zu sein*») konvergiert, wenn das Einzelne im Allgemeinen oder zumindest – wie der Utilitarismus pragmatisch postuliert – in der Mehrheit der Einzelnen aufgehoben ist, dann sind – so die letzten Worte Hegels zur Wahrheit der Aufklärung – «beide Welten», also Glauben und Aufklärung, Jenseits und Diesseits «versöhnt und der Himmel (ist) auf die Erde herunter verpflanzt». Hegel greift hier wiederum auf den biblischen Mythos des paradiesischen Zustands im Garten Eden zurück (vgl. PhG 415; siehe oben, S. 139–140).

Der Garten Eden ist der Ort des unmittelbaren Glücks und zugleich der Ort der absoluten Negativität, des Sündenfalls; er ist das Paradies, aus dem die Menschen vertrieben worden sind: *Paradise Lost* ist absolute Entfremdung – wir haben hier nicht nur das Resultat der «Aufklärung» (B. II.), sondern auch das Resultat des «sich entfremdeten Geistes» (B.) vor uns. Die vertriebenen Menschen kehren jetzt aber nicht mehr zurück in den paradiesischen Garten, sondern der himmlische Garten Eden wird «auf die Erde herunter verpflanzt». Das Jenseits kommt ins Diesseits, aber was hier angekommen ist, ist noch nicht das verheissene und erwartete Reich Gottes, sondern eine leere deistische Abstraktion, noch nicht das erfüllte Reich der Freiheit, sondern das abstrakte Reich des Nützlichen. Wir werden uns wohl noch etwas gedulden müssen ...

III. Die absolute Freiheit und der Schrecken*

Im Abschnitt «Die absolute Freiheit und der Schrecken» führt Hegel eine phänomenologische Darstellung der Dialektik von Revolution, absoluter Freiheit, allgemeinem Willen und totalitärer Tyrannei vor. Es wird gezeigt, wie absolute Freiheit als Negation absoluter Herrschaft in einen neuen Absolutismus mündet. Die absolute Freiheit wird – so Hegel zu Beginn des Abschnitts – durch eine «wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit» (PhG 431), das heisst durch die Revolution, gewonnen. Was Hegel in diesem Abschnitt als Resultat der Aufklärung thematisiert, findet seinen Niederschlag in der Kritischen Theorie, namentlich in Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* und in Adornos *Negativer Dialektik*, sowie in Camus' *L'Homme révolté* – Werke, in denen Hegel zwar vehement kritisiert wird, die aber Ernte seines Abschnitts über die absolute Freiheit und den Schrecken einfahren.

Beide Welten sind versöhnt und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt. (PhG 431)

So schloss – wir erinnern uns – der Abschnitt über die Aufklärung. Das himmlische Jenseits ist ins Diesseits getreten, aber noch nicht in der Gestalt der Freiheit, sondern erst in der Gestalt des Nützlichen. Der thematische Horizont, in dem sich die Gestalten des Geistes in der Aufklärung bewegen, das Telos dieser Bewegung des Geistes als Gestalt einer konkreten Welt, ist die Freiheit. Diese hat – namentlich vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Schöpfungsmythos, der für Hegel von zentraler Bedeutung ist – ihren Preis. Die ersten Menschen besaßen die Freiheit, Gott zu gehorchen und so im Stand der Unmittelbarkeit zu bleiben, oder Gottes Gebot zu durch ihre Tat zu negieren und von den Früchten zu essen, deren

* Die Seiten 143–156 basieren auf W. Rother: «Die absolute Freiheit und der Schrecken», die Seiten 156–157 auf den Schlussabschnitten des noch unpublizierten Vortrags von W. Rother: *Die Philosophie des Augenblicks*. Einige Bemerkungen zu Jeanne Herschs Vortrag «L'Instant», gehalten an der Tagung «Jeanne Hersch zwischen Existenzphilosophie und Politik», Universität Zürich, 12.–14. Oktober 2017.

Verzehr die bisher Gott vorbehaltene Erkenntnis, «was gut und böse ist», versprach (Gen 3,5). Welche Philosophin, welcher Philosoph könnte da widerstehen? Diese Negativität, die sich im Ungehorsam Adams und Evas, in ihrem Willen zur Erkenntnis des Guten und Bösen Bahn bricht, ist selbst das Böse. Diese Erkenntnis ist der Preis, den die Menschen für ihre Freiheit bezahlen.

Der systematische Kontext, in dem die Freiheit erscheint, ist also das Böse. Und Gott als der, der dem Bösen keinen Raum geben will, es aber zulässt, ist im Schöpfungsmythos Schöpfer des Guten: Nach jedem Schöpfungstag erkennt das göttliche Selbstbewusstsein, dass seine Schöpfung gut ist: **וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב** «Und Gott sah, dass es gut war», mit der gesteigerten Formel nach der Erschaffung der Menschen: **וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד** «Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut» (Gen 1,31). Gott in seiner Güte ist also die Chiffre des Guten. Damit sind die Schlüsselwörter gefallen, die der Titel von Leibniz' Theodizee aufnimmt: *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*. Dass wir um der Freiheit willen das Böse in Kauf nehmen müssen, impliziert indes nicht zwingend – gegen das Argumentationsziel der Theodizee – eine Rechtfertigung des Bösen, denn durch die Identifizierung ihres Ursprungs ist noch nichts über den Wert eine Sache ausgesagt, das heisst, durch die Erklärung des Zusammenhangs von Freiheit und Bösem ist weder das Böse gerechtfertigt noch der Wert der Freiheit in Frage gestellt.

Der systematische Kontext der Theodizee ist der theologisch-metaphysische Optimismus, dass Gott die beste alle möglichen Welten erschaffen habe, den Hegel in seinem vielzitierten Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen (GPhR 24) in eine philosophische Sprache übersetzt hat. Aber weder kann der Optimismus von Leibniz, noch will die Vernunftigsprechung des Wirklichen durch Hegel das Böse rechtfertigen. Für Hegel ist die Freiheit – im Unterschied zu Leibniz' Perspektive – kein theologisch-metaphysisches Problem, sondern eine Gestalt des Geistes, der nicht mehr nur eine Gestalt des «Bewusstseins», sondern die «einer Welt» ist (PhG 326), das heisst, Freiheit ist für Hegel konkrete und damit auch politische Freiheit. Historisch erscheint die Freiheit Hegel zufolge in und mit

der Aufklärung auf dem Plan, die im doppelt triadisch strukturierten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, in denen die «Gestalten» der «Welt» dargestellt werden, gewissermassen das Zentrum bildet, indem sie innerhalb der *pars negationis*, die ihrerseits triadisch aufgebaut ist, wiederum die *pars negationis* einnimmt. Die triadische Bewegung des Geistes gestaltet sich in der *Phänomenologie* wie folgt: A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit. – B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung. – C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität. – Die Bewegung des hier interessierenden Abschnitts B. verläuft ihrerseits ebenfalls dreistufig: I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes. – II. Die Aufklärung. – III. Die absolute Freiheit und der Schrecken. – Die Dynamik des Geistes der Aufklärung kulminiert demzufolge in der «absoluten Freiheit», deren dialektische Kehrseite der «Schrecken» ist, der insofern die konkrete Gestalt jenes Bösen ist, das im Theodizee-Diskurs von Leibniz der Preis war, den die Menschen für ihre Freiheit bezahlen mussten.

Der Argumentationshorizont von Leibniz' Theodizee ist der biblische Mythos vom Sündenfall, der die Geschichte der Menschen erzählt, die in ihrem Ungehorsam gegenüber Gott von ihrer Freiheit zur Wahl des Bösen Gebrauch machen. Das Argument für die Rechtfertigung Gottes und damit die Rechtfertigung des Bösen gewinnt Leibniz aus der heilsgeschichtlichen Deutung des Opfertodes Christi, der seinen Sinn durch die «glückliche Schuld» Adams erhält. Der Versuch, Hegel aus einer ähnlichen, zwar nicht geschichtstheologischen, sondern phänomenologischen und geschichtsphilosophischen Perspektive zu lesen und den Terror als notwendig zur Ausbildung der modernen Subjektivität zu deuten, das heisst einer Subjektivität, die sich mit dem Allgemeinen identifiziert und das Gemeinwohl anstrebt, mag im Gang der *Phänomenologie des Geistes* durchaus angelegt sein – der Abschnitt «Die absolute Freiheit und der Schrecken» schliesst in der Tat damit, dass «die neue Gestalt des *moralischen* Geistes entstanden» sei:

Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbstzerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des

selbstbewussten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern *er Gedanke ist* und bleibt und dieses in das Selbstbewusstsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiss. Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden. (PhG 441)

Doch blendet jene «deterministische» geschichtsphilosophische Deutung, die den Terror gewissermassen als Kollateralschaden betrachtet, die von Hegel erkannte phänomenologische Brisanz der Dialektik von Freiheit und Revolution, von Demokratie als Herrschaftsform des Rousseauschen allgemeinen Willens und Totalitarismus aus – Hegel hatte den jakobinischen Totalitarismus im Blick, doch lassen sich seine Interpretationen durchaus auch für die Analyse der Totalitarismen des 20. Jahrhundert fruchtbar machen. Demgegenüber erscheint eine Perspektive auf Hegel, die den Terror als Irrweg bezeichnet, zielführender. In Hegels Analyse der Dialektik von Freiheit und Totalitarismus sind wesentliche Gedanken der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno antizipiert. Die folgende Hegelinterpretation kann insofern auch als Explikation der beiläufigen Bemerkung Horkheimers und Adornos gelesen werden, Hegel habe «die Dialektik der Aufklärung erkannt» (Dialektik der Aufklärung, 62).

Das emanzipative Selbstverständnis und den Anspruch der Aufklärung, deren Dialektik Horkheimer und Adorno in Homers *Odysee* präformiert sehen – die Figur des Odysseus ist das «Urbild [...] des bürgerlichen Individuums» (ebd., 61) –, hat Kant in seiner *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* als «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit» definiert (AA VIII 35). Dieses Heraustreten aus der Unmündigkeit – die Frage ihrer Selbstverschuldung sei hier ausgeklammert – findet seine konkrete Gestalt und seinen politischen Ausdruck in der Französischen Revolution als Inbegriff des Kampfes für Freiheit. Die Freiheit verlässt dabei jenen Horizont der Theodizee, in dem sie sich zum einen göttlicher Schöpfergnade verdankt und sich zum anderen darin erschöpft, Gott zu gehorchen oder nicht. Diese Emanzipation der

Freiheitsfrage aus dem Kontext theologischer Reflexion thematisiert Kant – wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen – mit seiner Präzisierung der Unmündigkeit als Unmündigkeit «vorzüglich in Religionssachen» (ebd., 41). Wenn Unmündigkeit vor allem in Religionssachen diagnostiziert wird, hat die Aufklärung für Kant die Aufgabe, die Menschen zu Autonomie und Rationalität zu ermutigen: «*sapere aude!* habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.» (ebd., 35)

Der Glaube, Inbegriff des Religiösen, ist in Hegels *Phänomenologie* eine Gestalt des sich entfremdeten Geistes. Die Negation des Glaubens ist die «reine Einsicht» (vgl. Abschnitt VI. B. I. b. Der Glaube und die reine Einsicht), die in ihrer «Verbreitung», das heisst, indem sie eine Bewegung wird, die alle ergreift, «Aufklärung» (PhG 400) ist.

Diese reine Einsicht [das heisst: die Aufklärung] ist also der Geist, der allem Bewusstsein zuruft: seid für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seid, – vernünftig. (PhG 398)

Darin klingt Kants ermutigender Zuruf des *sapere aude!* nach, den die Aufklärung Hegel zufolge an «alle» richtet. Ebenso lässt sich darin Kants Bestimmung der Aufklärung als «Befreiung vom Aberglauben» (Kritik der Urteilkraft, AA V 294) vernehmen, die Hegel im Abschnitt VI. B. II. a. der *Phänomenologie* über den «Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben» aufgreift, wobei Hegel zweifellos die als Herrschaftskritik verstandene radikale Religionskritik der französischen Aufklärung (Diderot und d'Holbach, siehe oben, S. 124–127) im Blick hat. Er ist hier erstaunlich konkret, wenn er den Glauben als das «der Vernunft und Wahrheit Entgegengesetzte» bestimmt, als «Gewebe von Aberglauben, Vorurteilen und Irrtümern», das «die allgemeine Masse» ergreift, die dadurch «Opfer des Betrugs einer Priesterschaft» wird, die «mit dem Despotismus sich verschwört» (PhG 401). Das Resultat oder die «Wahrheit der Aufklärung» – so der Titel von VI. B. II. b. – ist eine doppelte: die Aufdeckung des Betrugs und die Beseitigung des Despotismus, der sich durch diesen Betrug zu legitimieren versuchte.

Die Dialektik aufklärerischer Religionskritik besteht für Hegel jedoch nicht darin, dass die Religion zerstört, sondern dass sie

verwirklicht wird. Dieser Verwirklichungsprozess ist die Verweltlichung der Religion: Es wird «der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt», was zunächst eine Beseitigung des Despotismus und die Errichtung des Reichs der Freiheit bedeutet: eine Beseitigung, die – «an sich» schon erfolgt als «innere Umwälzung» – nun als «wirkliche Umwälzung der Welt», also als Revolution, in Erscheinung tritt und als «neue Gestalt des Bewusstseins die absolute Freiheit» hervorbringt:

Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber *an sich* schon geschehen, und aus dieser inneren Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewusstseins, die *absolute Freiheit* hervor. (PhG 431).

Unmittelbar und in seiner abstrakten Gestalt erscheint das «auf die Erde herunter verpflanzte», also «verweltlichte» religiöse Bewusstsein im Begriff der Nützlichkeit. Eschatologisches Heil auf die Erde verpflanzt ist jenes Glück, das in der Epoche der Aufklärung pragmatisch relativiert und als Postulat des «grösstmöglichen Glücks der grössten Zahl» artikuliert wird (siehe oben, S. 141). Phänomenologisch konstituiert sich die Freiheit, die sich die Aufklärung und die Französische Revolution auf ihre Fahnen geschrieben haben, über die Struktur der Sozialität, die im revolutionären Postulat der *fraternité* zum Ausdruck gebracht wird und die auf das von Hegel angesprochene Nützliche zielt. Nützlichkeit ist – wie *fraternité* – «Sein für Anderes» (PhG 416), das in seiner Selbstlosigkeit das allgemeine Selbst auf den Schild hebt:

Hiermit ist der Geist als *absolute Freiheit* vorhanden; er ist das Selbstbewusstsein, welches sich erfasst, dass seine Gewissheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen sowie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, dass Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewusstseins von *sich* ist. – Es ist [sich] seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität bewusst, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Wille, und dieser ist allgemeiner Wille.

Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille, Wille aller *Einzelnen* als solcher. Denn der Wille ist an sich das Bewusstsein der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Wille soll er sein, als *selbstbewusstes* Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so dass jeder immer ungeteilt alles tut und [dass,] was als Tun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewusste Tun eines *Jeden* ist. (PhG 432–433).

Hegel nimmt hier offenbar Bezug auf Rousseau, der ihm als Protagonist der absoluten Freiheit gilt. Die Idee der Unveräußerlichkeit der Freiheitsrechte führt bei Rousseau zum Konzept der als Rechtsstaat verstandenen bürgerlichen Gesellschaft und der Volkssouveränität. Die Bürger sind nicht Untertanen eines Herrschers, dem sie sich unterwerfen, sondern Untertanen eines Staates, den sie selbst durch den allgemeinen Willen konstituiert haben. Durch den allgemeinen Willen – dieser Begriff zieht sich wie ein roter Faden durch Hegels Phänomenologie der absoluten Freiheit – wird der Regierung die exekutive Gewalt übertragen, was impliziert, dass sie ihr auch wieder entzogen werden kann, aber der Wille als Inbegriff der Souveränität verbleibt immer beim Volk. Die Macht des Souveräns bleibt an den allgemeinen Willen gebunden, sie ist nur formaliter, nicht materialiter von den Bürgern als den Teilhabern der souveränen Macht getrennt (*Contrat social*, 476–480, 489–493).

Aber diese Differenz von formaliter und materialiter, die formale Trennung von Bürger und Regierung ist das Einfallstor des Totalitarismus. Hegel erkennt diese wesentliche Schwachstelle bei Rousseau: Wo «das Selbst nur *repräsentiert* und *vorgestellt* ist, da ist es nicht *wirklich*; wo es *vertreten* ist, ist es nicht» (PhG 435). Auf diesen wunden Punkt der Totalitarismusanfälligkeit von Rousseaus Konzeption des allgemeinen Willens hat zwei Jahre nach Erscheinen des *Contrat social* (1762) – also lange vor Hegel – Beccaria seinen Finger in seiner Schrift gegen die Todesstrafe, *Dei delitti e delle pene* (1764), gelegt (siehe unten, S. 155–156).

Was insbesondere in Hegels Blick stehen dürfte, ist die von Rousseau in Anschlag gebrachte Differenz zwischen dem Seinigen, das im Kontext utilitaristischer Zwecke veräußerbar ist, und dem Selbst, das als Inbegriff der Freiheit unveräußerbar ist. Rousseau unterscheidet bei dem Akt des Übertragens (*aliéner*) den Aspekt des Weggebens (*donner*) und des Verkaufens (*vendre*). Selbst ein Sklave verschenkt sich aber nicht an den Herrn, vielmehr gibt er sich, das heisst sein Selbst, nicht einfach weg, sondern er verkauft das Seinige, seine Arbeitskraft, ohne dabei sein Selbst aufzugeben: «Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance» (*Contrat social*, 469). In diesem Selbst ist die unveräußerbare Freiheit begründet; ein Verzicht auf die Freiheit ist nach Rousseau «unvereinbar mit der Natur des Menschen» (ebd., 471). Das allgemeine Selbst ist Hegel zufolge der «reellen», das heisst Wirklichkeit gewordene (Rousseausche) «allgemeine Wille», dessen Totalitarismus im Namen der Freiheit – und damit dessen freiheitszerstörende Tendenz – Hegel diagnostiziert:

Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne dass irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. (PhG 433)

Was die Freiheit in totalitäre Unfreiheit umschlagen lässt, ist ihre Absolutheit, gegen die jeder Widerstand scheinbar unmöglich ist. In ihrer Absolutheit vernichtet die Freiheit alle Differenzen – nach Hegel die Stände wie die Individuen –, die in der «Masse» untergehen, und sie vernichtet sich selbst, indem der allgemeine Wille «in sich» geht und so in Wirklichkeit «einzelner Wille» ist:

Er [der Begriff] tritt so in die Existenz, dass jedes einzelne Bewusstsein aus der Sphäre, der es zugeteilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besondern Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den *Begriff* des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfasst und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt;

das einzelne Bewusstsein, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk. [...]

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen und des beschränkten Lebens der Individuen sowie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewusstseins in sich selbst vorhanden, als eine Wechselwirkung desselben in der Form der *Allgemeinheit* und des *persönlichen* Bewusstseins; der allgemeine Wille geht *in sich* und ist *einzelner* Wille, dem das allgemeine Gesetz und Werk gegenübersteht. Aber dies *einzelne* Bewusstsein ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willens bewusst; es ist sich bewusst, dass sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Tätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsaktionen. (PhG 433–434)

Möglicherweise hat Hegel mit dem in sich gehenden allgemeinen Willen, der «*einzelner Wille*» ist, Robespierres *une volonté une* im Blick. Die Vernichtung der Differenzen im Namen des Egalitätsanspruchs, den die Revolution im gleichen Atemzug mit dem Freiheitsanspruch erhebt, ist die Identitätsleistung des Allgemeinen, gegen die Adorno mit seinem Plädoyer für die Nichtidentität kritischen Einspruch erhoben hat (Negative Dialektik, 145–154). Dass der allgemeine Wille, von Rousseau gedacht als Inbegriff des Demokratischen, in Despotismus umschlägt, das heisst in einen Einzelwillen, der das nichtidentische Selbst vernichtet, zeigt sich in Hegels kritischem Blick auf die für die demokratische Praxis wesentliche Repräsentation, die einen Verlust an Wirklichkeit bedeutet – vgl. die oben (S. 148) zitierte Stelle, wonach das Selbst, das nur «repräsentiert», «vorge stellt» und «vertreten» ist, nicht wirklich ist und in Wirklichkeit nicht ist (PhG 435). Wirklich ist der allgemeine Wille «nur in einem Selbst, das Eines ist» (ebd.). Der allgemeine Wille erweist sich also als totalitär. Dieser Gedanke, dass der allgemeine Wille letztlich eine totalitäre Denkfigur ist, findet sich auch in Camus' *L'Homme révolté*.

Er bezeichnet den *Contrat social* als «Katechismus» der eine «neue Religion» verkündet, deren «Gott die Vernunft» und dessen «Repräsentant auf Erden statt des Königs das Volk» ist.

Le *Contrat social* est d'abord une recherche sur la légitimité du pouvoir. [...] Le *Contrat social* est aussi un catéchisme dont il a le ton et le langage dogmatique. [...] Le *Contrat social* donne une large extension, et un exposé dogmatique, à la nouvelle religion dont le dieu est la raison, confondue avec la nature, et le représentant sur la terre, au lieu du roi, le peuple considéré dans sa volonté générale. (L'Homme révolté, 146).

Das Volk seinerseits ist fassbar im allgemeinen Willen, dessen Regime für Camus ein totalitäres Zwangsregime mit grenzenloser Macht ist: «La volonté générale contraint en effet; sa puissance est sans bornes.» (ebd., 147) Insofern ist für Camus der Terror, sind Guillotine und Schafott Inbegriff eines neuen Systems der Tugendmoral, des allgemeinen Willens und der universellen Vernunft.

Le couperet devient ainsi raisonneur, sa fonction est de réfuter. [...] Mais à l'intérieur de ce délire logique, au bout de cette morale de vertu, l'échafaud est liberté. Il assure l'unité rationnelle, l'harmonie de la cité. Il épure, le mot est juste, la république, élimine les malfaçons qui viennent contredire la volonté générale et la raison universelle. (ebd., 160)

Das Werk des allgemeinen Willens – zumal insofern er sich als einzelner Wille eines Einzelnen im Sinne von Robespierres *une volonté une* erwiesen hat – und der verabsolutierten Freiheit, der noch jene unentwickelte Form des freien Willens eignet, die Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als Willkür bezeichnet (vgl. GPhR § 15–17), ist «das negative Tun»:

Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens. (PhG 435–436)

Was die absolute Freiheit im Sinne absoluter Willkürherrschaft «hervorbringt», «ist nur die Furie des Verschwindens». Mit dieser

bekannten Metapher bringt Hegel die Periode der Schreckensherrschaft, die *Terreur*, die zwischen Juni 1793 und Juli 1794 in Frankreich «wütete» – in diesen Monaten wurden mindestens 16 594 Todesurteile vollstreckt –, auf den Begriff. Die Rede von der Furie will einer phänomenologischen Verharmlosung des Verschwindens des Einzelnen im Allgemeinen als einer logisch-dialektischen Figur entgegenwirken. Das Verschwinden ist nicht jene Bewegung, die das Verschwundene «aufhebt» oder die dem Verschwinden einen «höheren Sinn gibt», sondern es ist das Werk des Terrors: «ganz unvermittelte reine Negation, und zwar die Negation des Einzelnen als *Seienden* in dem Allgemeinen» (PhG 436), reine Destruktion als unvermittelte und unvermittelbare, mithin sinnlose Vernichtung:

Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers. (PhG 436; hier falsch «Durchbauen», in der ersten Auflage der *Phänomenologie*, Bamberg und Würzburg 1807, 541: «Durchhauen»).

Dem «kältesten, plattesten Tod» der Guillotine-Opfer einen Sinn zusprechen zu wollen – sei es im Kontext der Argumentation der Theodizee, sei es im Kontext rechts- oder geschichtsphilosophischer Vernünftigsprechung des Faktischen –, wäre Zynismus. Hegels drastisches Bild vom «Durchhauen eines Kohlhaupts» ist weit entfernt von geschichtsphilosophischen Sinngebungsversuchen – vielmehr löst es noch heute beim Lesen Entsetzen aus.

Es ist für Hegel nicht so, dass Terror und Schreckensherrschaft die Antagonisten der Freiheit sind, dass sich diese Antagonisten bekämpfen und einer von beiden als Sieger aus dem Kampf zieht, sondern absolute Freiheit und Terror sind in der Weise miteinander dialektisch verschlungen, dass sich die absolute Freiheit im Terror, der das Resultat ihres Wirkens ist, selbst erfährt: «der *Schrecken* des Todes ist die Anschauung» des «negativen Wesens» der absoluten Freiheit (PhG 437).

«Die Waffe der Republik ist der Schrecken», lässt Georg Büchner, der wie Hegel kein Gegner der Revolution war, Robespierre in der Jakobinerklub-Szene sagen: «Der Schrecken ist ein Ausfluss der Tugend, er ist nichts anders als die schnelle, strenge und unbeugsame Gerechtigkeit. [...] Die Revolutionsregierung ist der Despotismus der Freiheit gegen die Tyrannei.» (Dantons Tod, 32–33) Zur Dialektik von Freiheit und Revolution gehört die Selbstzerstörung als jene Eigendynamik des Terrors, der im Namen des Allgemeinen, das die Freiheit und die Revolution beanspruchen, das Nichtidentische auslöscht. Der jakobinische Despotismus der Freiheit ist – wie die stalinistische Diktatur des Proletariats – Terror. Statt die Freiheit zu verwirklichen, «frisst» die Revolution, lässt Büchner Danton sagen, «ihre eignen Kinder» (ebd., 40): Nach Dantons Tod endete auch Robespierre, der massgebliche, von Rousseau inspirierte Initiator der revolutionären *Terreur*, unter der Guillotine.

Exkurs: Einige Bemerkungen zur «Rettung» der Aufklärung

Bevor wir mit Hegel den Gang der *Phänomenologie des Geistes* weitergehen, einige über Hegel hinausgehende Gedanken zur Aufklärung und zum Abschnitt über die absolute Freiheit und den Schrecken, der aus meiner Sicht einer der wichtigsten des gesamten Werkes ist. Die Dialektik von Freiheit und totalitärer Herrschaft, die, wie Horkheimer und Adorno nach den Erfahrungen des faschistischen und stalinistischen Terrors des 20. Jahrhunderts pessimistisch konstatieren, in der «Selbstzerstörung der Aufklärung» mündet (Dialektik der Aufklärung, 11 u. 13), erscheint fatal. Dass die absolute Freiheit in der jakobinischen Schreckensherrschaft endete, die Aufklärung im Totalitarismus, bedeutet indes nicht das Todesurteil über Freiheit und Aufklärung. Im Folgenden sollen – im Sinne eines vorläufigen Ausblicks – Perspektiven der «Rettung» der Aufklärung und der Freiheit skizziert werden.

Kritik an der Aufklärung dementiert sie nicht, sondern erhebt Einspruch gegen ihre Selbstzerstörung, indem sie einen «positiven

Begriff» der Aufklärung entwickelt, um sie «aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft» zu lösen (ebd., 17). Dem Totalitarismus, der sich als Kehrseite absoluter Freiheit erwiesen hat, kann nichts anderes entgegengesetzt werden als eben der antitotalitäre Anspruch auf Freiheit, die «vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist» (ebd., 13). Das heisst, Aufklärung ist als Aufgabe zu verstehen, politische und soziale Macht- und Herrschaftsverhältnisse permanent in Frage zu stellen und der Kritik zu unterwerfen, gegen sie – im Sinne von Camus' radikalem Humanismus – zu revoltieren. Praktische Kritik orientiert sich dabei, um nicht selbst wieder in die Falle von Macht und Herrschaft zu tappen, an der von Engels gegen den revolutionären Anarchismus formulierten Idee, dass Staat, Macht und Herrschaft nicht «abgeschafft» werden, sondern «absterben» (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 224). Ein «positiver», das heisst totalitarismuskritischer Begriff der Aufklärung im Sinne Horkheimers und Adornos liesse sich durch die Einbindung von Trotzki's Theorie der *Permanenten Revolution* oder auch der radikalreformatorischen Konzeption der *ecclesia semper reformanda* entwickeln. Aufklärung, die den Anspruch auf Freiheit geltend macht, ist nur denkbar als permanente, das heisst unabgeschlossene und unabschliessbare Aufklärung im Sinne iterativer Kritik, die ihrerseits die Kritik und die Kritiker und sich selbst permanent der Kritik unterwirft, um den Umschlag der Kritik in eine «absolute» Kritik und die tendenzielle Rechthaberei des Kritikers zu konterkarieren.

Die Konzeption vom Absterben des Staates transzendiert die Sphäre der Revolution und den zu ihrer Dialektik gehörenden Umschlag in Totalitarismus, indem sie in den Bereich der Utopie verweist, die der «klassische» Marxismus weitgehend diskreditiert hat und die auch inkompatibel mit den Fortschrittsmodellen der Geschichtsphilosophie der Aufklärung erscheint. Insofern wäre eine Rückbesinnung auf utopisches Denken als relevantes Moment der Aufklärung indiziert. Auch liesse sich aus einer kritischen Relektüre religiöser Texte der jüdischen und christlichen Tradition der Begriff eines Gottesreiches gewinnen, der – im Bewusstsein seines utopischen Charakters und im Verzicht auf den Anspruch, den «Himmel

auf die Erde herunter zu verpflanzen» (PhG 431) – die unheilvollen politischen Instrumentalisierungen unterläuft.

Erwägenswert erscheint in diesem Zusammenhang die Anknüpfung an Adornos Satz, dass die Utopie «über der Identität und über dem Widerspruch» sei: «ein Miteinander des Verschiedenen» (Negative Dialektik, 153). Solches Miteinander impliziert – dem bekannten Satz Rosa Luxemburgs zufolge, der die Dialektik der Revolution und ihre Totalitarismusanfälligkeit reflektiert – die «Freiheit der Andersdenkenden» (Die Russische Revolution, 109). Vor diesem Horizont gelangt ein anderer grundlegender Begriff der Aufklärung in den Blick: die Toleranz – exemplarisch Lockes *Epistola de tolerantia* –, die in Hegel Phänomenologie der Aufklärung merkwürdigerweise nicht thematisiert wird und die im Kontext aktueller kulturpluralistischer Diskussionen von grundlegender Bedeutung ist. Adornos «Miteinander des Verschiedenen» als Urbild der Toleranz basiert auf einer Kritik identifizierenden Denkens, das das Andere integrieren und damit beherrschen will, und wäre missverstanden, wenn man es auf einen schwachen Indifferentismus reduzierte. Toleranz muss die Differenz – im ursprünglichen Sinn des Wortes *tolerare* – ertragen, ohne sie aufheben zu wollen. Insofern impliziert Duldung – darin besteht das Paradox der Toleranz – durchaus die Ablehnung dessen, was ich dulde – bis hin zu dessen Bekämpfung, aber sie impliziert zugleich, dass ich das Bekämpfte weder verbieten noch vernichten will. Das utopische Modell einer so verstandenen Toleranz findet sich in der jesuanischen Radikalisierung der Nächstenliebe zur Feindesliebe (Mt 5,43–44; Lk 6,27–28; vgl. auch Röm 12,14 [wie Lk 6,28] u. 20–21 [wie bereits alttestamentlich Spr 25,21]; 1 Thess 5,15), die in ihrer Intention falsch verstanden wäre, wollte man darin die Aufforderung zur Versöhnung mit dem Feind sehen, die die Feindschaft letztlich aufhebt. In der Feindesliebe bleibt der Feind vielmehr Feind.

Toleranz ist ein Moment politischer Praxis, die dem Nichtidentischen Rechnung trägt. Die von Adorno in der Kritik der Hegelschen Dialektik gewonnene Kategorie des Nichtidentischen ist in der kritischen Auseinandersetzung Beccarias mit Rousseaus allgemeinem Willen präformiert. Dieser unterscheidet in einem Kapitel des *Contrat*

social, in dem die rhetorische Frage gestellt wird, ob der allgemeine Wille irren könne – die Antwort lautet bekanntlich Nein –, die «volonté générale» von der «volonté de tous», die bloss Partikularinteressen verfolge und insofern bloss die «Summe von besonderen Willen» sei (Contrat social, 493–494). Gegen diesen Schritt zur totalitären Diskreditierung des Einzelnen und Besonderen erhebt Beccaria Einspruch, wenn er Rousseaus Definition der «volonté de tous» aufgreift, um auf ihrer Grundlage den allgemeinen Willen zu bestimmen, den er explizit als «Ansammlung» (aggregato) – und nicht als Vereinheitlichung oder Verallgemeinerung der Einzelwillen – definiert, wobei die Gesetze durch die Freiheit des Einzelnen legitimiert sind: «Esse [le leggi] non sono che una somma di minime porzioni della privata libertà di ciascuno; esse rappresentano la volontà generale, che è l'aggregato delle particolari.» (Dei delitti e delle pene, 86). Insofern stellt bereits Beccarias Verständnis des allgemeinen Willens, in dem die Einzelwillen, die Freiheit der Einzelnen und damit das Nichtidentische nicht zum Verschwinden, sondern zur Geltung gebracht werden, ein taugliches theoretisches Konzept zur Vermeidung von Totalitarismus und postrevolutionärem Terror dar.

Ich schliesse mit dem von Jeanne Hersch entwickelten Begriff einer gegenüber dem liberalen Indifferentismus kritischen und kämpferischen Toleranz, die sich explizit der Suche nach der Wahrheit verpflichtet weiss. Hersch skizziert in dem 1964 gehaltenen Vortrag *L'Instant* eine alternative Konzeption zu jener indifferenten «Toleranz des Nebeneinanders» (*L'Instant*, 109). Ein wichtiger Aspekt dieser Konzeption ist in Herschs Metapher vom Stachel, auf dessen Spitze das Inkompatible koexistiert (ebd., 94), formuliert, die radikaler erscheint als Adornos «Miteinander des Verschiedenen» (*Negative Dialektik*, 153). Hersch hält ein kulturpluralistisches Toleranzmodell, wie man es aus Adornos «Miteinander des Verschiedenen» ableiten könnte, für nicht hinreichend, um das Zusammenleben in Staat und Gesellschaft zu begründen. Um dem Stachel nicht die Spitze zu nehmen, plädiert Hersch für die Einübung und Praktizierung einer konfrontativen Form der Auseinandersetzung. Sie rekurriert dabei auf jene Form der «existentiellen Kommunikation», die Jaspers als «liebenden Kampf» bezeichnet hat. (*Philosophie II*, 65–67). Toleranz

erschöpft sich demzufolge nicht in der Duldung der Anderen, sondern fordert zur Auseinandersetzung, zum Kampf auf. In diesem Kampf geht es – so Hersch – um die Suche nach Wahrheit, um die Erforschung der Wahrheit, «la recherche de la vérité». Der Andere ist dabei zugleich Partner und Gegner, ich kämpfe mit ihm und gegen ihn, ebenso wie ich für ihn kämpfe, kämpfe ich auch für mich selbst. Hersch betont den Ernst dieses Kampfes, bei dem es sich nicht um «periphere Diskussionen» handle, sondern in dem es um das «Zentrum des Sinns» gehe. Auch wenn der Einsatz jedes Kombattanten er selbst sei, gehe es bei diesem Kampf nicht um das Siegen, sondern um die Wahrheit: «il s'agit de faire être la vérité» (L'Instant, 109).

Dieses Konzept Herschs ist insofern bemerkenswert, als es den Antagonismus von Toleranz und Wahrheitsanspruch unterläuft. Im Insistieren auf dem Wahrheitsanspruch findet sich bereits der Keim zur Intoleranz gegenüber denjenigen, die nicht an der Wahrheit partizipieren, wie die absolute Toleranz zu jenem Indifferentismus führt, der die Wahrheit der Toleranz opfert. Herschs Ansatz macht die als «liebenden Kampf» verstandene Toleranz als Koexistenz des sich einander Ausschlüssenden und des Nichtidentischen zur Bedingung dafür, der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Aber es geht im «liebenden Kampf» um mehr als die Wahrheit – es geht um eine spezifische Praxis der Toleranz und um Formen der Auseinandersetzung, die grundlegend für die Koexistenz der Kulturen und Staaten und der Menschen unterschiedlicher Kulturen in den Staaten sind.

C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität

Zunächst einige Worte zur Struktur des Teils über die Moralität, der aus drei Abschnitten besteht: a. Die moralische Weltanschauung – b. Die Verstellung – c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung. In a. wird die Moralphilosophie Kants thematisiert. Das Resultat der abstrakten moralischen Weltanschauung ist die Verstellung (b.), und zwar im konkreten Sinn von Heuchelei, die ein negatives Verhalten gegenüber der Moralität ist und die

Erfahrung, reflektiert, das moralische Vollkommenheit nicht erreichbar ist. Ihre Wirklichkeit erlangt die Moralität im Gewissen (c.), das eine Gestalt des Geistes ist, die das Böse nicht – wie die jakobinische *Terreur* – aufs Blut bekämpft, sondern es verzeiht: ein zentraler Gedanke der christlichen Religion, die die nächste Gestalt des Geistes ist (Kapitel CC oder VII.). In einem abschliessenden Exkurs wird Hegels Perspektive auf die Sprache als «Dasein des Geistes» thematisiert, die ein wenig beachteter Aspekt nicht nur des vorliegenden Abschnitts zur Moralität, sondern der Hegelschen Philosophie und *Phänomenologie des Geistes* insgesamt ist.

a. Die moralische Weltanschauung

Das Selbstbewusstsein weiss die Pflicht als das absolute Wesen; es ist nur durch sie gebunden, und diese Substanz ist sein eigenes reines Bewusstsein; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. (PhG 442)

So lautet der erste Satz des Abschnitts über die moralische Weltanschauung. Im Gang der *Phänomenologie des Geistes* wird hier die Ethik Kants als Inbegriff der Pflichtethik thematisiert. Nach dem absoluten Schrecken des jakobinischen Terrors überquert der Geist den Rhein und begibt sich von Paris nach Preussen. Dass Kant und seine Philosophie der autonomen moralischen Gesetzgebung und der vernünftigen *Selbstbestimmung* («nicht die Form eines Fremden») für die deutsche Aufklärung dasjenige war, was die Revolution von 1789 für die französische Aufklärung, ist ein seit den 1790er Jahren häufig wiederholter Topos. Und dass beide nicht gegeneinander auszuspielen, sondern in gleicher Weise konstitutiv für die Moderne sind, können wir von Hegels phänomenologischer Perspektive lernen.

Rufen wir uns Kants deontologische Konzeption einer Pflichtethik in Erinnerung: Für Kant ist eine Handlung dann gut, wenn das Handlungsmotiv gut ist, das heisst, wenn sie aus Pflicht geschieht. Der gute Wille ist das Entscheidende. Anders an in teleologischen

Ethikkonzeptionen, die Hegel als «Wahrheit der Aufklärung» unter dem Titel des Nützlichen thematisiert (PhG 424–431), kommt es in Kants deontologischer Ethik auf den Ursprung meiner Handlung an, nicht auf das Ergebnis.

Der Zweck, der als *reine Pflicht* ausgesprochen wird, hat wesentlich dies an ihm, dies *einzelne* Selbstbewusstsein zu enthalten; die *individuelle Überzeugung* und das Wissen von ihr machten ein absolutes Moment der Moralität aus. Dieses Moment an dem *gegenständlich* gewordenen Zwecke, an der *erfüllten* Pflicht, ist das sich als verwirklicht anschauende *einzelne* Bewusstsein oder der *Genuss*, der hiermit im Begriffe, zwar nicht unmittelbar der Moralität, als *Gesinnung* betrachtet, liegt, allein im Begriffe der *Verwirklichung* derselben. Hierdurch aber liegt er auch in ihr als *Gesinnung*; denn diese geht darauf, nicht Gesinnung im Gegensatz des Handelns zu bleiben, sondern zu *handeln* oder sich zu verwirklichen. (PhG 444)

Was Hegel hier im Blick hat, sind die zentralen Begriffe von Kants Ethik: Pflicht und moralische Gesinnung. Die Pflicht erscheint als «absolutes Moment der Moralität». Aber Pflicht als Zweck ist nur an sich und unmittelbar Gesinnung – sie verwirklicht sich in der Erfüllung der Pflicht. Gesinnung ist ein abstrakt-formales Prinzip, das nicht im Gegensatz zum Handeln bleiben kann, sondern seine Verwirklichung im Handeln findet.

Kant entwickelt seine Pflichtethik in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Fundamental für Kants Pflichtethik ist – so im ersten Satz der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – der gute Wille.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 393)

Der gute Wille ist Ausgangspunkt sowie oberstes und alleiniges Prinzip moralisch guten Handelns. Ausdrücklich schliesst Kant bestimmte geistige Vermögen und Charaktereigenschaften aus:

Verstand, Witz, Urteilkraft und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heisst, nicht gut ist. (ebd.)

Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit sind also für Kant weder gut, noch sind sie Tugenden, was durchaus plausibel ist: Bestimmte (gute) Eigenschaften sind nur unter der Voraussetzung eines guten Willens gut. «Denn – so Kant – ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.» (ebd., 394) Für Kant ist einzig der gute Wille das, was uns zu moralischem Handeln befähigt. Nicht Vernunftgebrauch, Rationalität, Zügelung der Leidenschaften und des Egoismus sind an sich gut, sondern nur der gute Wille. Sie sind nicht an sich gut, sondern nur dann, wenn sie im Dienst des guten Willens stehen und sich von ihm leiten lassen. Der gute Wille ist ein apriorisches Handlungsmotiv, und er ist in keiner Weise teleologisch, er hat nicht ein bestimmtes Handlungsziel im Blick:

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausgerichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung. ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. (ebd.)

Für Kant ist also klar: Nicht der Zweck heiligt die Mittel, sondern einzig und allein der gute Wille, nicht die Tat und ihr Resultat, sondern das Motiv und die gute Gesinnung, wobei er diese explizit nicht als subjektive «gute Absicht» versteht, die ja

ein teleologisches Prinzip darstellt, sondern in einer objektiven Maxime begründet sieht:

[...] eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloss von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. (ebd., 399–400)

Der moralische Wert einer Handlung bemisst sich danach, ob sie *aus Pflicht* geschieht. Das heisst, entscheidend ist, ob das Motiv das moralische Gesetz ist. Die bloss *pflichtmässige* Handlung genügt zwar dem Gesetz und enthält daher «zwar Legalität, aber nicht Moralität» (Kritik der praktischen Vernunft, AA V 71).

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung objektiv Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber subjektiv Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein, pflichtmässig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloss die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. bloss um des Gesetzes willen, geschehe. (ebd., 81)

Kant entwickelt seine Moralphilosophie, wie wir gesehen haben, auf der Grundlage klarer Dichotomien: guter Wille als Motiv vs. gute Absicht als Zweck und Ziel der Handlung; Moralität vs. Legalität, das heisst, Handlungen aus Pflicht haben moralischen Wert, bloss pflichtgemässe nicht. Eine weitere grundlegende Dichotomie ist die von Autonomie und Heteronomie des Willens:

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten: alle

Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. (ebd., 33)

Inbegriff der Heteronomie des Willens sind für Kant die auf «subjektiven Bedingungen» beruhenden praktischen Regeln, die bedingt sind und keine «Allgemeinheit» beanspruchen können. Praktische Klugheitsregeln «drehen sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit» (ebd., 34). Aber selbst die «allgemeine Glückseligkeit» – also das, was Hegel unter den Titel des Nützlichen (PhG 424–431) fasst –, die für Kant zwar eine Maxime, ein praktischer Handlungsgrundsatz sein kann, taugt nicht als Grundlage für ein allgemeines moralisches Gesetz (Kritik der praktischen Vernunft, AA V 36). Denn Glückseligkeit lässt sich nur empirisch bestimmen. Wenn Lust und Unlust dem moralischen Gesetz zugrunde lägen, «so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei» (ebd., 58).

Die Unterscheidung von «Glückseligkeitslehre» und «Sittenlehre» – eine weitere Dichotomie der praktischen Philosophie Kants, die der Differenz von apriorisch und aposteriorisch begründeter Moral korrespondiert – ist für Kant die zentrale Aufgabe der «Analytik der reinen praktischen Vernunft». Glückseligkeit basiert auf empirischen Prinzipien, die Moralität soll aber ganz frei von Empirie sein (ebd., 92). Diese Differenz wird im zweiten Buch der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der «Dialektik der praktischen Vernunft» erörtert. In der Frage nach dem höchsten Gut konkurrieren empirische Glückseligkeit und vernunftbegründete Tugend, die Kant als *Glückswürdigkeit* bestimmt: Tugend ist «die Würdigkeit, glücklich zu sein». Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie und ob es dann sein kann, dass der glückwürdige Mensch nicht tatsächlich auch glücklich ist? (ebd., 110). Dies ist für Kant die Frage nach der praktischen Möglichkeit des höchsten Gutes, die er als «eine schwer zu lösende Aufgabe» bezeichnet (ebd., 112). Der Grund dafür ist, dass eine Verbindung von Glückseligkeit und Moralität analytisch nicht erkannt, sondern nur transzendental deduziert werden kann: «Es ist – schreibt Kant – a priori (moralisch) notwendig, das höchste

Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen; es muss also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.» (ebd., 113). Das höchste Gut ist für Kant «ein Postulat der reinen praktischen Vernunft», das realisiert wird durch einen «durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willen» (ebd., 122). Kant bindet die Moralität an die Freiheit des Willens. Er versteht das höchste Gut als Funktion der Freiheit und als durch freies Handeln Hervorzubringendes.

An diese Dichotomie – um nach diesem Exkurs zu Kants Moralphilosophie wieder zur *Phänomenologie des Geistes* zurückzukehren – schliesst Hegel an:

Das moralische Bewusstsein kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht tun und dies Moment aus seinem absoluten Zwecke weglassen. Der Zweck, der als *reine Pflicht* ausgesprochen wird, hat wesentlich dies an ihm, dies *einzelne* Selbstbewusstsein zu enthalten; die *individuelle Überzeugung* und das Wissen von ihr machen ein absolutes Moment der Moralität aus. (PhG 444)

Zunächst zum zweiten Satz des Zitats: Die «reine Pflicht» erscheint hier nicht – wie von Kant intendiert und postuliert – als etwas Allgemeines und Objektives, sondern als bloss «*einzelnes* Selbstbewusstsein» und bloss «*individuelle Überzeugung*». Zum ersten Satz: «Das moralische Bewusstsein kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht tun». Grundlegend anders als in Kants rigoros undialektischer Perspektive erscheinen Moralität und Glück als ineinander verschlungen – hatte sich doch der Utilitarismus als die «Wahrheit der Aufklärung» (VI. B. II. b.) erwiesen. Hegel reflektiert hier Kants in phänomenologischer Perspektive untauglichen Versuch, Glückseligkeit durch Tugend als Glückswürdigkeit zu substituieren beziehungsweise – so im gleichen Abschnitt – «die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit» als notwendig zu denken und damit bloss zu postulieren: «Denn *Fordern* drückt aus, dass etwas *seiend* gedacht wird, das noch nicht wirklich ist» (PhG 445).

Die moralische Weltanschauung entwickelt sich – so Hegel – aus der «*Beziehung des moralischen Anundfürsichseins und des natürlichen Anundfürsichseins*» (PhG 443), die Hegel in einer Weise

beschreibt, die den Willen und das Wollen in die Sphäre der Natur und der Sinnlichkeit, der «Triebe und der Neigungen» setzt und damit den abstrakten Konstrukten des «reinen Willens» und des «reinen Zweckes» entgegensetzt:

Diese Natur, die ihm [dem Bewusstsein] die seinige ist, ist die *Sinnlichkeit*, die in der *Gestalt* des Wollens, als *Triebe* und *Neigungen*, für sich eigene *bestimmte* Wesenheit oder *einzelne Zwecke* hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengesetzt ist. (PhG 445)

Wirkliche Moralität als Allgemeines ist in phänomenologischer Perspektive die Einheit dieser Gegensätze:

In diesem Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene dies das Wesen, dass er sich auflöse und als *Resultat* die Einheit beider hervorgehe, die nicht jene *ursprüngliche*, dass beide in einem Individuum sind, sondern eine solche ist, die aus dem *gewussten* Gegensatze beider hervorgeht. Solche Einheit erst ist die *wirkliche* Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewusstsein oder erst wirkliches und in der Tat Selbst und zugleich Allgemeines ist, enthalten; oder es ist diejenige *Vermittlung* darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir sehen, wesentlich ist. (PhG 446)

Am Schluss von Abschnitt a. (PhG 451–452) «betrachtet» (PhG 451) Hegel in einem Rückblick die «moralische Weltanschauung», die «nichts anderes ist als der Begriff des moralischen Selbstbewusstseins selbst» (ebd.). Das moralische Selbstbewusstsein, wie es sich in der Moralphilosophie Kants zeigt, ist phänomenologisch der Ausgangspunkt: «Das erste nämlich, wovon ausgegangen wird, ist das *wirkliche* moralische Selbstbewusstsein, oder, dass es *ein solches* gibt.» (ebd.) Für dieses Selbstbewusstsein besteht der «Endzweck der Welt» in der «Harmonie» von Moralität und Wirklichkeit. Als Zweck ist diese Harmonie aber ein Noch-Nicht, so wie die Pflicht noch nicht die Erfüllung der Pflicht ist. Die Harmonie von Moralität und Wirklichkeit ist noch nicht Wirklichkeit, sie ist, wie Hegel schreibt, «ein Jenseits seiner Wirklichkeit, aber zugleich ein solches,

das *auch* als *seiend*, aber nur gedacht wird» (PhG 452). Was es gibt, ist die «Nichtharmonie des Pflichtbewusstseins und der Wirklichkeit» (ebd.). So wird in einer dialektischen Bewegung aus dem Satz, von dem ausgegangen wurde, nämlich dass es «das *wirkliche* moralische Selbstbewusstsein [...] *gibt*», der Satz «*es gibt kein moralisch vollendetes wirkliches Selbstbewusstsein*» mit der Konklusion am Ende des Abschnitts: «es [gibt] *kein moralisch Wirkliches*» (ebd.).

Die moralische Weltanschauung ist – qua *Weltanschauung* – keine moralische Wirklichkeit, kein Sein, sondern eine deontologische Perspektive, ein Sollen, das jenseits der Wirklichkeit ist, aber eben doch *ist*. Aber damit ist die dialektische Bewegung der Moralität noch keineswegs an ihr Ende gelangt. Im Gegenteil – sie stürzt sozusagen ab in die Negativität der *Vorstellung* als der *Verstellung*. So endet der Abschnitt über die moralische Weltanschauung:

Es wird hierdurch der erste Satz, dass es ein moralisches Selbstbewusstsein *gibt*, hergestellt, aber verbunden mit dem zweiten, dass es keines *gibt*, nämlich es *gibt* eines, aber nur in der Vorstellung; oder es gibt zwar keines, aber es wird von einem anderen doch dafür gelten gelassen. (PhG 452)

Bevor wir uns nun der Verstellung zuwenden, fassen wir das Resultat der Phänomenologie der moralischen Weltanschauung zusammen: Sie hat die Gestalten der (1) Gesinnung, der (2) Pflicht, des (3) Forderns und der (4) Aufgabe.

(1) Gesinnung. – Die Gesinnung will nicht Gesinnung bleiben, denn sonst degeneriert sie, wie wir sehen werden, zu Verstellung und Heuchelei. Die Differenz zwischen paulinisch-lutherischer Glaubensgerechtigkeit und einer im Jakobusbrief fundierten katholischen Werkgerechtigkeit ist insofern eine nur scheinbare. Denn Gesinnung bleibt nicht im Gegensatz zum Handeln – dies weiss der Lutheraner Hegel natürlich –, sondern verwirklicht sich im Handeln: «denn diese [die Gesinnung] geht darauf, nicht Gesinnung im Gegensatze des Handelns zu bleiben, sondern zu *handeln* oder sich zu verwirklichen» (PhG 444).

(2) Pflicht. – Eine vergleichbare phänomenologische Struktur finden wir bei der Pflicht, deren Zweck die Erfüllung ist. Die Pflicht

ist noch nicht ihre Erfüllung, sondern sie wird erst wirklich, erfüllt sich erst durch das – pflichtmotivierte – Handeln: «Dieses Moment an dem *gegenständlich* gewordenen *Zwecke*, an der *erfüllten* Pflicht, ist das sich als verwirklicht anschauende *einzelne* Bewusstsein» (ebd.).

(3) Fordern. – Moralische Postulate sind abstrakt, Forderungen wollen eingelöst, wie Pflichten erfüllt werden. Moralität will verwirklicht werden, weil sie noch nicht wirklich ist: «Denn *Fordern* drückt aus, dass etwas *seiend* gedacht wird, das noch nicht wirklich ist» (PhG 445).

(4) Aufgabe. – Worum es dem moralischen Selbstbewusstsein geht, ist letztlich das Reich Gottes oder das Reich der Freiheit, die «Vollendung», deren Ort das Jenseits ist, das im Diesseits nicht zu «erreichen» und «verwirklichen» ist – es sei denn, um den Preis des Schreckens (siehe Abschnitt VI. B. III.). Als «absolute Aufgabe» bleibt die Aufgabe Aufgabe.

Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine *absolute Aufgabe* zu denken, d.h. als eine solche, welche schlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein solcher zu denken, der schlechthin *sein* müsse und nicht Aufgabe bleibe; es sei nun, dass man sich in diesem Ziele das Bewusstsein ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorstelle; wie es eigentlich damit zu halten, lässt sich in der dunklen Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu schieben ist, nicht mehr deutlich unterscheiden. Es wird eigentlich gesagt werden müssen, dass die bestimmte Vorstellung nicht interessieren und nicht gesucht werden soll, weil dies auf Widersprüche führt, – einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben und doch erfüllt werden, einer Moralität, die nicht Bewusstsein, nicht wirklich mehr sein soll. Durch die Betrachtung aber, dass die vollendete Moralität einen Widerspruch enthielte, würde die Heiligkeit der moralischen Wesenheit leiden und die absolute Pflicht als etwas Unwirkliches erscheinen. (PhG 447)

Vor diesem Hintergrund scheint Marx' letzte *These über Feuerbach* – «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*» – nicht den Kern der Hegelschen

Phänomenologie zu treffen, denn die absolute Aufgabe impliziert gerade jene Veränderung der Welt, impliziert das Handeln und die Praxis. In diesem Sinne hat Hegel Marx antizipiert. Die moralische Forderung ist eine Aufgabe, an der Hegel den Widerspruch des Noch-Nicht der Vollendung expliziert, indem die Aufgabe als absolute Aufgabe Aufgabe bleibt, aber doch erledigt, erfüllt werden muss – dies bezeichnet Hegel als den «Widerspruch» der «vollendeten Moralität», deren Verwirklichung «in der dunklen Ferne der Unendlichkeit» liegt, «wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu schieben ist».

Was diesen Bewusstseinsformen – Gesinnung, Pflicht, Fordern und Aufgabe – «fehlt», was sie ausblenden, ist das Handeln, das erst Wirklichkeit schafft und ist. Die Gestalten der moralischen Weltanschauung haben die Struktur des Noch-Nicht. Als Noch-Nicht gehen sie auf ein Sein, eine Wirklichkeit zu, die noch nicht ist. Die Vermittlung vom Noch-Nicht zum Sein geschieht – dies ist der Ertrag von Hegels phänomenologischer Analyse – durch die Handlung, durch moralische und politische Praxis.

b. Die Verstellung

Hegels Phänomenologie der Moral dementiert Kants deontologische und abstrakte Motivethik, die das Resultat der Handlung aus der moralischen Beurteilung ausblendet und damit als unwesentlich erachtet. In Wirklichkeit aber erweist sich Moralität im Handeln:

Das *wirkliche* moralische Bewusstsein aber ist ein *handelndes*; darin besteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität. Im *Handeln* selbst aber ist jene Stellung unmittelbar verstellt; denn das Handeln ist nichts anderes als die Verwirklichung des inneren moralischen Zwecks, nichts anderes als die Hervorbringung einer durch den *Zweck bestimmten Wirklichkeit* oder der Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit selbst. Zugleich ist die Vollbringung der Handlung für das Bewusstsein, sie ist die *Gegenwart* dieser Einheit der Wirklichkeit und des Zwecks; und weil in

der vollbrachten Handlung das Bewusstsein sich als dieses Einzelne verwirklicht oder das Dasein in es zurückgekehrt anschaut und der Genuss hierin besteht, so ist in der Wirklichkeit des moralischen Zwecks zugleich auch diejenige Form derselben enthalten, welche Genuss und Glückseligkeit genannt wird. (PhG 454)

Was Hegel «Verstellung» nennt, ist zunächst der phänomenologische Tatbestand, dass dem moralischen Bewusstsein – also Kant – seine «Stellung unmittelbar verstellt» ist, das heisst, dass dem moralischen Bewusstsein oder, wie Hegel den Abschnitt a. überschrieben hat, der «moralischen Weltanschauung» nicht bewusst ist, dass sie als Weltanschauung nicht wirklich ist, kein Sein, sondern ein blosses Sollen, ein moralisches Postulat, mit dem es der moralischen Weltanschauung gar nicht ernst ist – dies ist der andere Sinn von «Verstellung».

Das Handeln erfüllt also in der Tat unmittelbar dasjenige, was nicht stattzufinden aufgestellt war und nur ein Postulat, nur jenseits sein sollte. Das Bewusstsein spricht es also durch die Tat aus, dass es mit dem Postulieren nicht Ernst ist, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieser ist, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart sein sollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie postuliert wird – was nämlich durch das Handeln *wirklich* werden soll, muss *an sich* so sein, sonst wäre die Wirklichkeit nicht *möglich* –, so ist der Zusammenhang des Handelns und des Postulats so beschaffen, dass um des Handelns, d.h. um der *wirklichen* Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen diese Harmonie als *nicht wirklich*, als *jenseits* gesetzt wird. (PhG 454–455)

Hegel legt hier den Finger auf einen wunden Punkt von Kants Moralphilosophie. Welchen Sinn haben moralische Postulate, wenn das Handeln irrelevant ist? Welchen Sinn haben moralische Pflichten, wenn sie nicht im Handeln und durch Handeln erfüllt werden? In Kants Moralphilosophie, so wie sie sich in Hegels phänomenologischer Perspektive darstellt, bleiben das Jenseits des Sittengesetzes,

der «Zweck» des Handelns, und das Diesseits des Handelns, die «Wirklichkeit», unvermittelt.

Die Irrelevanz und Unwirklichkeit der moralischen Weltanschauung zeigt sich in der von Hegel thematisierten Erfahrung, dass ein moralischer Lebenswandel uns nicht glücklich macht – Hegel bezeichnet dieses Phänomen als «Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit» (PhG 459).

Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, dass es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen hingegen oft glücklich gehe. (ebd.)

Es ist nicht ausgeschlossen, dass Hegel hier auf Marquis de Sades *Justine* und *Juliette* anspielt – mir sind allerdings keine Studien über Hegels allfällige Lektüre der Schriften de Sades bekannt. Jedenfalls reflektieren die Untertitel beider Romane, *Justine ou les Malheurs de la vertu* und *L'Histoire de Juliette ou les Prospérités du Vice* – als Doppelroman genau zehn Jahre vor der *Phänomenologie des Geistes* erschienen: *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'histoire de Juliette, sa sœur* – die Nachteile der Tugend und die Vorteile des Lasters. Horkheimer und Adorno thematisieren de Sade im Kontext ihrer Kant-Kritik in der *Dialektik der Aufklärung* im «Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral». Ob und inwiefern sie dabei auf die *Phänomenologie des Geistes* zurückgreifen oder an Hegel anschliessen, wäre genauer zu untersuchen.

Dass die moralische Weltanschauung verstellt ist, zeigt sich in Bezug auf die erwähnte «Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit» (PhG 459) im «Neid, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt» (PhG 460). Dies weiss das Selbstbewusstsein, das die Verstellung, als welche sich die moralische Weltanschauung erwiesen hat, verschmäht:

Es ist *reines Gewissen*, welches eine solche moralische Weltvorstellung verschmäht; es ist *in sich selbst* der einfache, seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. (PhG 464)

Das Gewissen schert sich nicht um die moralische Weltanschauung und den kategorischen Imperativ, sondern – man beachte Hegels Wortwahl – «handelt», und zwar handelt es «unmittelbar» und es handelt «gewissenhaft».

c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung

Hegel thematisiert in seiner Phänomenologie der Moral, mit der er sich der Sphäre der Religion nähert, zwei Perspektiven: zum einen die abstrakt-rationalistische Moral Kants, die er in den Abschnitten «a. Die moralische Weltanschauung» und «b. Die Verstellung» «erledigt» hat, und zum anderen die Fundierung der Moralität in religiösen Vorstellungen. Die Moral des Gewissens erscheint hier also als die am weitesten entwickelte Gestalt der Moralität.

Kant ist im vorliegenden Abschnitt nicht mehr präsent – er ist, wie gesagt, «erledigt». Aber auch Kant thematisiert das Gewissen in der Sphäre der Religion, nämlich im Schlussparagrafen der *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist.
[...]

Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als *Casus*, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, so fern sie subjektiv-praktisch ist (daher die *casus conscientiae* und die Kasuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens): sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, dass dieses geschehen oder nicht geschehen sei. (AA VI 185–186)

Kant bleibt seiner abstrakt-rationalistischen Moralphilosophie auch in seinen religionsphilosophischen Schriften treu und verkennt den intuitiven Charakter des Gewissens. Das Gewissen kann für ihn nichts anderes sein als Pflicht und moralische Urteilskraft, und es hat sich gefälligst aus jenen Dingen herauszuhalten, «die unter dem Gesetz stehen», denn diese fallen in den Zuständigkeitsbereich der Vernunft. Im Gewissen «richtet die Vernunft sich selbst» – das Gewissen ist für Kant also so etwas wie eine «Übervernunft» und damit weit entfernt von jener Perspektive Hegels, die im Gewissen die Instanz und den Grund des intuitiven, richtigen moralischen Handelns sieht.

Schauen wir uns einige zentrale Stellen dieses langen Abschnitts über das Gewissen an:

Dies *Selbst des Gewissens*, der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seins gewisse Geist, ist das *dritte Selbst*, das uns aus der dritten Welt des Geistes geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der *Person*; ihr Dasein ist das *Anerkanntsein*. Wie die Person das substanzleere Selbst ist, so ist dies ihr Dasein ebenso die abstrakte Wirklichkeit; die Person *gilt*, und zwar unmittelbar; das Selbst ist der in dem Elemente seines Seins unmittelbar ruhende Punkt; er ist ohne die Abtrennung von seiner Allgemeinheit, beide daher nicht in Bewegung und Beziehung aufeinander; das Allgemeine ist ohne Unterscheidung in ihm und weder Inhalt des Selbsts, noch ist das Selbst durch sich selbst erfüllt. – Das *zweite Selbst* ist die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der sich wiedergegebene Geist der Entzweiung, – die absolute Freiheit. In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, das ebenso rein geistiges Wesen, Anerkanntsein oder allgemeiner Wille und Wissen bleibt, ist *Gegenstand* und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbst freien Daseins; es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu

keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbstbewusstsein lässt seine Allgemeinheit zwar frei, so dass sie eine eigene Natur wird, und ebenso hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen. Als Gewissen erst hat es in seiner *Selbstgewissheit* den *Inhalt* für die vorhin leere Pflicht sowie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und [hat,] weil diese Selbstgewissheit ebenso das *Unmittelbare* ist, das Dasein selbst. (PhG 465–466)

Das Selbst des Gewissens ist das, was auf der Ebene des erkennenden Bewusstseins die sinnliche Gewissheit ist. Das Gewissen ist sich seiner unmittelbar gewiss, es handelt intuitiv – gewissermassen jenseits von oder vor Gut und Böse –, aber es ist sich der Moralität seines Handelns gewiss. Hegel nennt dieses Selbst das dritte Selbst. Das erste Selbst ist das der Person, die sich – anders als bei Kant, der die Person in den Gegensatz zur Sache stellt (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 428–429; Kritik der praktischen Vernunft, AA V 87) – in der wechselseitigen Anerkennung, also in einem Prozess der Sozialität, konstituiert. Das Selbst der Person ist Selbst, weil es anerkanntes Selbst ist – der Herr ist nur Herr, insofern der Knecht ihn anerkennt. Aber als Person ist das Selbst noch «substanzleer», noch «abstrakte Wirklichkeit». Das zweite Selbst ist das der Bildung oder Aufklärung: jene «absolute Freiheit», die, als abstrakte, im Schrecken endet, da das Allgemeine und das Einzelne getrennt sind und das Allgemeine das Einzelne absolut negiert, das heisst, der Einzelwille verschwindet im allgemeinen Willen, ohne darin aufgehoben zu sein. Erst im Gewissen findet der Geist zu seinem «*Inhalt* für die vorhin leere Pflicht sowie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen». Die Bewegung des Selbst verläuft also über die Person und die Freiheit zum Gewissen.

Das Gewissen ist vielmehr das negative Eins oder absolute Selbst, welches diese verschiedenen moralischen Substanzen vertilgt; es ist einfaches pflichtmässiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das konkrete Rechte weiss und tut. Es ist daher überhaupt erst das moralische *Handeln* als Handeln,

worein das vorhergehende tatlose Bewusstsein der Moralität übergegangen ist. (PhG 467)

Wieso ist das Gewissen «das negative Eins»? Das Gewissen ist das Negative, weil es sich nicht um die einzelnen Pflichten schert, weil es sie negiert und «das konkrete Rechte weiss und tut». Weiss und tut – das ist die Perspektive Hegels: Das Gewissen ist die Einheit von Wissen und Handeln, die in der Verstellung und Heuchelei getrennt waren. Erst durch das Gewissen ist das Bewusstsein, das «tatlos» war, wirklich und damit Moralität geworden.

Es [das Gewissen] ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewusstsein[e] und dieses die Substanz, worin die Tat *Bestehen* und *Wirklichkeit* hat; das Moment des *Anerkanntwerdens* von den anderen. (PhG 470)

So wie die Person sich erst in der Sozialität und durch Anerkennung konstituierte, ist auch das Gewissen «das gemeinschaftliche Element der Selbstbewusstseine». Das Wissen und Handeln des Gewissens vollzieht sich stets in gesellschaftlichen und politischen Kontexten.

Das Tun ist daher nur das Übersetzen seines *einzelnen* Inhalts in das *gegenständliche* Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben dies, dass er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseiende Wirklichkeit unmittelbar mit der Überzeugung oder dem Wissen verknüpft oder das Wissen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des Daseins, das allgemeine Anerkennen ist. Denn das *Wesen* der Handlung, die Pflicht besteht in der *Überzeugung* des Gewissens von ihr; diese Überzeugung ist eben das *Ansich* selbst; es ist das *an sich allgemeine Selbstbewusstsein* oder das *Anerkanntsein* und hiermit die Wirklichkeit. Das mit der Überzeugung von der Pflicht Getane ist also unmittelbar ein solches, das Bestand und Dasein hat. Es ist also da keine Rede mehr davon, dass die gute Absicht nicht zustande komme oder dass es dem Guten schlecht gehe; sondern das als Pflicht Gewusste vollführt sich und kommt zur

Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmässige das Allgemeine aller Selbstbewusstsein[e], das Anerkannte und also Seiende ist. (PhG 470)

Anders als die formale Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, die die Pflichtethik Kants als so rigide und steril erscheinen lässt, ist die Pflicht in Hegels Perspektive eine «*Überzeugung* des Gewissens». Die «gute Absicht», das Handlungsmotiv, ist so irrelevant wie jede «moralisierende» Beurteilung von Handlungen. Ihre Wahrheit und Wirklichkeit findet die gute Handlung im Anerkanntsein. Die «subjektive» Überzeugung und das allgemein-sozial Nützliche fallen nicht mehr auseinander.

Zentral für Hegels Phänomenologie des Gewissens ist dessen göttliche Dimension. Das Gewissen weiss seine innere Stimme als «göttliche Stimme». Es steht über den positiven Gesetzen und über den Pflichten und übernimmt so gewissermassen die Rolle des *jus divinum*.

Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiss, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Dasein weiss, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eigenen Göttlichkeit. (PhG 481)

Hegels Rede von der «moralischen Genialität», die «Gottesdienst in sich selbst» ist, klingt pathetisch – möglicherweise ist sie auch nicht ganz frei von Ironie und Kritik, wie der unmittelbar folgende Abschnitt nahelegt, in dem Hegel die Selbstbeweihräucherung der «wirklichkeitslosen» schönen Seelen (PhG 491) thematisiert:

Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich der Gottesdienst einer *Gemeinde*, und das reine innere sich selbst Wissen und Vernehmen geht zum Momente des Bewusstseins fort. [...]

Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit. (PhG 481)

Die Gemeinde, die Gottesdienst feiert, gefällt sich in wechselseitiger Bestätigung ihrer Frömmigkeit und ihrer «guten Absichten» – damit stehen zwar nicht Scheinheiligkeit und religiöse Heuchelei im Blick, aber doch die Gefahr eines Rückfalls in die abstrakte Moralität Kants. Wahrer Gottesdienst ist also nicht die Freude über die eigene Gewissenhaftigkeit, «das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit», sondern das Handeln des Gewissens.

Wie ernst Hegel die christliche Religiosität als jene Gestalt des moralischen Selbstbewusstseins nimmt, das den rigiden Formalismus Kants konterkariert, zeigt sich darin, dass er die Bewegung des Geistes der Moralität im Verzeihen und in der Versöhnung münden lässt:

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist. (PhG 493)

In der Versöhnung und Verzeihung als Gipfel und Inbegriff der Moralität erscheint der absolute Geist. Die absolute Entzweiung, Entfremdung und Entäusserung seiner selbst wird in der Versöhnung aufgehoben. Das wirkliche Selbst ist ein soziales, das Entzweiung, Entfremdung und Entäusserung durchlaufen hat und sein «Sichselbstwissen» «seinem *absoluten Gegenteile*» (PhG 494) verdankt. Wo sich das Wissen so weiss und so zu sich gekommen ist, wo Entzweiung, Entfremdung und Entäusserung aufgehoben sind, wo das «versöhnende *Ja*» (ebd.) gesprochen und Wirklichkeit geworden ist, dort – mit diesen Worten schliesst Geistkapitel – ist Gott mitten unter uns: Hier klingt unüberhörbar des Prologs zum

Johannesevangelium an: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, «Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns» (Joh 1,14).

Durch diese Entäusserung kehrt dies in seinem Dasein entzweite Wissen in die Einheit des *Selbsts* zurück; es ist das *wirkliche* Ich, das allgemeine *Sichselbstwissen* in seinem *absoluten Gegenteile*, in dem *insichseienden* Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseins [willen] selbst das vollkommen Allgemeine ist. Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäusserung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen. (PhG 494)

«Sprache als Dasein des Geistes»

Der zitierte Vers aus dem Prolog zum Johannesevangelium – Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, «Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns» (Joh 1,14) –, liesse sich vielleicht so in die Terminologie der *Phänomenologie des Geistes* übertragen: Und der Logos, die Sprache, wurde wirklicher Logos als Dasein des Geistes. Dass Hegel die Sprache am Ende des Geistkapitels, gewissermassen auf dem Höhepunkt der Entwicklung des Geistes, als «Dasein des Geistes» bezeichnet wird (PhG 478 u. 490), bedarf einer gesonderten Untersuchung.

Hegel thematisiert die Sprache, die ein zentrales Thema der *Phänomenologie des Geistes* zu sein scheint, bereits in der Vorrede in den Abschnitten über den spekulativen Satz (PhG 56–62). Der systematische Kontext der Sprachbetrachtung in der Vorrede ist die adäquate, das heisst nicht dem «räsonierenden Verhalten», sondern dem «begreifenden Denken» (PhG 56) entsprechende Darstellung philosophischer Gedanken, also die Frage nach «Form» und «Inhalt» der

Darstellung. Die Form des prädicierenden Satzes steht in einem Spannungsverhältnis zu seinem philosophischen Inhalt:

Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats und des gewohnten Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, dass es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Korrektur seiner Meinung nötigt das Wissen, auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen. (PhG 60)

Dem vorstellenden oder rasonierenden Denken liegt eine Ontologie zugrunde, der zufolge dem «ruhenden Subjekt» Prädikate zugewiesen werden und dieses ruhende Subjekt «unbewegt die Akzidenzen trägt» (PhG 57). Diese Ontologie erkennt jedoch, dass «der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt» (ebd.). Nicht das «ruhende Subjekt», sondern «diese Bewegung selbst wird der Gegenstand» (PhG 57–58) – man beachte die präzise Wortwahl Hegels: Die Bewegung *ist* nicht Gegenstand, sie *wird* Gegenstand. Die Herausforderung adäquater philosophischer Sprache besteht also darin, Werden und Prozesse, Entwicklungen und Veränderungen zur Darstellung zu bringen. Die Bewegung, so Hegel, muss «ausgesprochen», also expliziert und entfaltet werden:

Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das *wirkliche* Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung. (PhG 61)

Welches ist nun der Ertrag, das Resultat der Erfahrung, die die Philosophie macht, wenn sie ihre Gedanken zur Sprache bringt und in Sätze fasst? «Der Satz – so Hegel – ist unmittelbar nur eine leere Form» (PhG 62), aber die Erfahrung der Meinung, «dass es anders gemeint ist, als sie es meinte» und die Potenz der Philosophie, die Negativität «des philosophischen Inhalts», der die Meinung «zerstört», also die permanente Korrektur – «den Satz [...] nun anders zu fassen» (PhG 60) –, das heisst die «spekulative Darstellung»

(PhG 61), wie Hegel sie in der *Phänomenologie des Geistes* vorführt, lässt die Sprache – nicht den formalen und aus dem Zusammenhang des Ganzen gerissenen Satz – Dasein des Geistes werden. Der Satz ist immer nur Teil eines Ganzen, der sich als Teil nur vom Ganzen der Bewegung her erschliessen lässt. Das heisst, insofern das Wahre das Ganze ist (vgl. PhG 24), können Texte als Ganze das Wahre zum Ausdruck bringen.

Schauen wir uns nun die Abschnitte im Gang der *Phänomenologie* an, in denen die Sprache thematisiert wird. Prominent erscheint die Sprache im Abschnitt über die Welt des sich entfremdeten Geistes, hier im Unterabschnitt über die «Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit» (VI. B. I. a.). Der phänomenologische Kontext ist die Sozialität. Der andere ist ein Fremdes, und das Für-andere-sein, das Hegel zunächst in den Kontext realer Machtverhältnisse stellt – «Gesetz und Befehl» – wird vom Selbst zunächst als Entfremdung erfahren.

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der *Sprache*, welche hier in ihrer eigentümlichen Bedeutung auftritt. – In der Welt der Sittlichkeit *Gesetz* und *Befehl*, in der Welt der Wirklichkeit erst Rat, hat sie das *Wesen* zum Inhalte und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte und gilt als *Sprache*; es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die *für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewusstseins als solche in die Existenz, so dass sie *für andere* ist. *Ich* als dieses *reine Ich* ist sonst nicht *da* [...] (PhG 376)

Grundlegend – und über die manifeste Entfremdung als Gesetz und Befehl hinausgehend – erfährt das Ich, dass es nicht an sich und nicht für sich, nicht als reines Ich existiert und existieren kann, sondern immer nur als Ich für andere. Die Identität des Ich konstituiert sich in der Intersubjektivität, in der Mitteilung oder Vermittlung durch Sprache. Die Sprache erscheint so als die Bedingung der Möglichkeit von Sozialität, aber die Sprache ist zugleich auch der Ausdruck dieser Sozialität. Hegel vereint in seiner *Phänomenologie* der Sprache die beiden aristotelischen Definitionen des Menschen

als ζῶον πολιτικόν (Pol. 1253a2–3) und ζῶον λόγον ἔχον (Pol. 1253a9–10). Diese Definitionen sind nicht dichotomisch gedacht – hier die theoretischen Vermögen des Menschen, dort seine soziale Verfasstheit –, sondern als dialektisch ineinander verschlungen. Der Mensch ist ein politisches, ein soziales Wesen, *weil* er Logos hat. Wobei das griechische Wort, das auch im Zentrum des Prologs zum Johannesevangelium steht (siehe oben, S. 175–176), in seiner doppelten Bedeutung von Vernunft/Geist und Sprache zu fassen ist. Der Geist existiert als Sprache – oder, so Hegel im Abschnitt über das Gewissen (VI. C. c.): Die Sprache ist das «Dasein des Geistes» (PhG 478 u. 490). Vernunft, Denken und Geist existieren nur in sprachlicher Gestalt. Der Geist äussert sich in der Sprache, ein sprachloser Geist ist noch nicht ins Dasein gekommen und existiert daher nicht. Im Medium der Sprache intersubjektiviert und sozialisiert sich der Geist. Der Mensch ist ein politisches, ein soziales Wesen, weil er Logos, Sprache hat und ist.

Das Ich erlangt seine Identität als Ich nicht durch sich selbst, sondern durch die anderen. Die anderen aber sind dem Ich fremd, und das Ich muss sich selbst fremd werden, um zu sich zu kommen. Um sich aber den anderen vernehmbar zu machen, um sich den anderen mitzuteilen, muss das Ich sich zur Sprache bringen, es muss zur Sprache kommen, sich als Ich aussprechen.

Ich, das sich ausspricht, ist *vernommen*, es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewusstsein ist. – Dass es *vernommen* wird, darin ist sein *Dasein* selbst unmittelbar *verhallt*, dies sein Anderssein ist in sich zurückgenommen; und eben dies ist sein Dasein, als selbstbewusstes *Jetzt*, wie es da ist, nicht da zu sein und durch dies Verschwinden da zu sein. Dies Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eigenes Wissen von sich und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist. (PhG 376)

Das Ich, indem es sich ausspricht und dessen Sich-aussprechen verhallt, verliert sich selbst in der Sprache, um so für die anderen

zu sein. Dieser Verlust des Ich ist der Gewinn der anderen, in die das Ich übergegangen ist. Aber das Ich, das sich verloren hat, ist nicht absolut verschwunden, sondern in den anderen ist es verschwunden. Dieses Verschwinden in den anderen ist Aufgehobensein in den anderen. Die Intersubjektivität ist also das Allgemeine, in dem das Ich zugleich verschwindet und in diesem Verschwinden und Verschwundensein sein Bestehen, seine wirkliche Existenz hat.

Der Satz von der Sprache als Dasein des Geistes suggeriert eine «Gegenständlichkeit» des Geistes in der Sprache. Der Geist ist nur als Sprache fassbar, nur im gesprochenen oder geschriebenen Wort vernehmbar. Das Andere der Sprache als geistiger Entität oder als Form ist ihre Materialität als gesprochener, geäusselter Ton. Dieser Gedanke liegt Hegels Phänomenologie der Sprache zugrunde, dass das Selbstbewusstsein, um «vernommen» zu werden, in seinem «Dasein selbst unmittelbar verhallt» ist. Das Verhalten des Tons, das Verschwinden sprachlicher Materialität legt den Sinn in dialektischer Weise frei. Das heisst, im Überhören, in der Nichtbeachtung des Tons als der sprachlichen Materialität, erschliesst sich der Sinn.

Das Verhalten, von dem Hegel spricht, scheint nur die lautliche Gestalt des Sprachzeichens, also die gesprochene Sprache im Blick zu haben. Die Dialektik des Verstehens durch Überhören des Gesagten gilt aber auch für das Schriftzeichen. Der Sinn eines geschriebenen Textes erschliesst sich, indem ich die Zeichen lesend überlese. Der Sinn ist im Zeichen aufgehoben. Das Zeichen wird nur verstanden, wenn es überlesen wird, wenn das Lesen von der Materialität der Tinte oder Druckerschwärze absieht. Das Zeichen verschwindet im Sinn. Aber es hat auch eine über den verhallenden Laut hinausgehende Eigenschaft. Das Sprachzeichen vermag nämlich den Sinn festzuhalten und aufzuheben und ihn so erinnerbar zu machen.

Schauen wir uns nun die einschlägigen Stellen am Schluss des Geistkapitels an:

Das Selbst tritt ins Dasein *als Selbst*; der seiner gewisse Geist existiert als solcher für andere; seine *unmittelbare* Handlung ist nicht das, was gilt und wirklich ist; nicht das *Bestimmte*, nicht das *Ansichseiende* ist das Anerkannte, sondern allein das sich

wissende *Selbst* als solches. Das Element des Bestehens ist das allgemeine Selbstbewusstsein; was in dieses Element tritt, kann nicht die *Wirkung* der Handlung sein; diese hält nicht darin aus und erhält kein Bleiben, sondern nur das Selbstbewusstsein ist das Anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit. (PhG 478)

Dieser Abschnitt greift den zitierten Abschnitt über die Welt des sich entfremdeten Geistes auf (siehe oben, S. 178), wo die Sprache als «*Dasein* des reinen Selbsts», als «*für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewusstseins» erschien, dessen Existenz sich dadurch konstituiert, dass es «für andere ist» (PhG 376). Das Selbst existiert nicht an sich und nicht für sich, sondern für andere. Der Geist auf dieser Stufe der Entwicklung ist kommunikativ, Dasein für andere, und zwar ein solches Dasein, das durch andere, durch sein Anerkanntsein durch andere vermittelt ist. Durch sein Dasein für andere, durch sein Anerkanntsein ist der Geist wirklich. Die Dialektik von Anerkennen und Anerkanntwerden ist die Gestalt der Intersubjektivität. Und Intersubjektivität vollzieht sich in der Sprache.

Wir sehen hiermit wieder die *Sprache* als das Dasein des Geistes. Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewusstsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemeines ist. Sie ist das sich von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich = Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich ebenso als *dieses* Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den anderen zusammenfließt und *ihr* Selbstbewusstsein ist; es vernimmt ebenso sich, als es von den anderen vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das *zum Selbst gewordene Dasein*. (PhG 478–479)

Das Selbst ist kein Selbst an sich oder für sich, sondern um wirklich Selbst zu sein, muss es für andere sein – «das *für andere* seiende Selbstbewusstsein» –, sich anderen mitteilen. Und dieses Mitteilen ist die Sprache: wechselseitiges Vernehmen und Vernommenwerden.

Für-andere-sein ist nur dank der Sprache und nur durch die Sprache möglich. Versöhnung, gegenseitiges Anerkennen ist ein sprachlicher Akt – was Hegel hier im Blick hat, ist eine Antizipation

zentraler Aspekte der Sprechakttheorie John L. Austins (How to Do Things with Words).

Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist. (PhG 493)

Im Sinne eines Fazits: Im Gang der *Phänomenologie des Geistes*, die im Geistkapitel «statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt» (PhG 326) zur Darstellung bringt, stehen wir an der Schwelle zum absoluten Geist, am Übergang zur Religion und zum absoluten Wissen, zur Philosophie. Hier erscheint der Geist in seiner dritten Gestalt, nämlich als Sprache. In Bezug auf die Gestalten des Geistes scheint es eine von Hegel zwar nicht explizierte, aber zweifellos im System angelegte Entwicklungslinie vom (1) Bewusstsein und Selbstbewusstsein über die (2) konkrete und historische «Welt» zur (3) Sprache zu geben. Was gemäss dieser Linie in den Blick kommt, ist die Entwicklung von der Erkenntnistheorie und Bewusstseinsphilosophie über die soziale und politische Welt zur Sphäre des absoluten Geistes in Religion und Philosophie.

DER ABSOLUTE GEIST

Einführung

Der absolute Geist ist keine Gestalt des Geistes, die unter diesem Titel in der *Phänomenologie des Geistes* thematisiert wird. Sie ist vielmehr der Titel der dritten (und letzten) Abteilung des dritten (und letzten) Teils – «Die Philosophie des Geistes» – der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Ob die *Enzyklopädie*, die Hegel seit der Übernahme der Heidelberger Professur (1816) seinen Vorlesungen zugrunde legte – die erste Auflage der *Enzyklopädie* erschien 1817, die zweite 1827 und die dritte, aus der ich im Folgenden zitiere, 1830 –, als didaktische Reduktion des spekulativen Inhalts oder als die «reifere» Fassung des philosophischen Systems anzusehen ist, kann hier nicht vertieft werden – ich halte aber die letztere Ansicht für plausibel.

Werfen wir also zunächst einen Blick auf den Aufbau des Systems der Philosophie in der *Enzyklopädie*:

Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik

Erste Abteilung: Die Lehre vom Sein

Zweite Abteilung: Die Lehre vom Wesen

Dritte Abteilung: Die Lehre vom Begriff

Zweiter Teil: Die Naturphilosophie

Erste Abteilung: Die Mechanik

Zweite Abteilung: Die Physik

Dritte Abteilung: Organische Physik

Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes

Erste Abteilung: Der subjektive Geist

A. Anthropologie. Die Seele

a. Die natürliche Seele

α. Natürliche Qualitäten

β. Natürliche Veränderungen

γ. Empfindung

b. Die fühlende Seele

α. Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit

β. Selbstgefühl

γ. Die Gewohnheit

c. Die wirkliche Seele

B. Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewusstsein

a. Das Bewusstsein als solches

α. Das sinnliche Bewusstsein

β. Das Wahrnehmen

γ. Der Verstand

b. Das Selbstbewusstsein

α. Die Begierde

β. Das anerkennende Selbstbewusstsein

γ. Das allgemeine Selbstbewusstsein

c. Die Vernunft

C. Psychologie. Der Geist

a. Der theoretische Geist

α. Anschauung

β. Die Vorstellung

1. Die Erinnerung

2. Die Einbildungskraft

3. Das Gedächtnis

γ. Das Denken

b. Der praktische Geist

α. Das praktische Gefühl

β. Die Triebe und die Willkür

γ. Die Glückseligkeit

c. Der freie Geist

Zweite Abteilung: Der objektive Geist

A. Das Recht

- a. Eigentum
- b. Vertrag
- c. Das Recht gegen das Unrecht

B. Die Moralität

- a. Der Vorsatz
- b. Die Absicht und das Wohl
- c. Das Gute und das Böse

C. Die Sittlichkeit

- a. Die Familie
- b. Die bürgerliche Gesellschaft
 - α. Das System der Bedürfnisse
 - β. Die Rechtspflege
 - γ. Die Polizei und die Korporation
- c. Der Staat
 - α. Inneres Staatsrecht
 - β. Das äussere Staatsrecht
 - γ. Die Weltgeschichte

Dritte Abteilung: Der absolute Geist

A. Die Kunst

B. Die geoffenbarte Religion

C. Die Philosophie

Hier kann nicht der Ort sein, den unterschiedlichen phänomenologischen und enzyklopädischen Aufbau und die Entwicklung des Systems der Philosophie Hegels im Einzelnen zu diskutieren (Für das Verhältnis von *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* siehe oben, S. 17–19.) An dieser Stelle beschränke ich mich auf wenige Bemerkungen, die mir mit Blick auf die *Phänomenologie* und den absoluten Geist als relevant erscheinen. Die Inhalte der *Phänomenologie* finden sich im dritten Teil der *Enzyklopädie* unter dem Titel «Die Philosophie des Geistes». Dieser Teil gliedert sich in Abteilungen zum subjektiven, zum objektiven und zum absoluten Geist. Die Abteilung zum objektiven Geist umfasst den Inhalt der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Die Abteilung zum subjektiven Geist

enthält eine psychologische «Anthropologie» (A.), gefolgt von der «Phänomenologie des Geistes» (B.), die – so lautet der Untertitel – auf das «Bewusstsein» reduziert ist und den Inhalt der Kapitel A.–C. der *Phänomenologie* thematisiert: a. Das Bewusstsein als solches, b. Das Selbstbewusstsein und c. Die Vernunft. – Das daran anschliessende Geistkapitel der *Phänomenologie*, das «statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt» (PhG 326) beschreibt, ist verschwunden – nicht aufgehoben! Jedenfalls finden sich in Kapitel C. der Enzyklopädie, «Psychologie. Der Geist», unterteilt in theoretischen, praktischen und freien Geist, keine Spuren des ursprünglichen Geistkapitels der *Phänomenologie* mehr.

Was allerdings in der *Enzyklopädie* prominent zur Geltung gebracht wird, ist der absolute Geist, der den Schluss der triadischen Bewegung vom subjektiven über den objektiven Geist bildet. Die drei Gestalten des absoluten Geistes sind Kunst, Religion und Philosophie. In der *Phänomenologie* werden diese Gestalten in den Kapiteln CC. = VII. «Die Religion» und DD. = VIII. «Das absolute Wissen» thematisiert. Der in der *Phänomenologie* gebrauchte Ausdruck «absolutes Wissen» wird in der *Enzyklopädie* durch «Philosophie» ersetzt beziehungsweise präzisiert. Die Gestalten «Kunst» und «Religion» in der *Enzyklopädie* erscheinen in der *Phänomenologie* in anderer Anordnung. Die Kunst ist in der *Phänomenologie* in das Religionskapitel integriert und bildet den Mittelteil zwischen der «natürlichen Religion» (A.) und der «offenbaren Religion» (C.) unter dem Titel «Kunstreligion» (B.), womit die vorneuzeitliche Perspektive der Einbettung der Kunst in kultische und religiöse Kontexte – vor allem in der Antike, aber auch im christlichen Mittelalter – wieder ins Bewusstsein gehoben wird, woran Adorno am Anfang der *Ästhetischen Theorie* erinnert, wenn er von der «Autonomie» der Kunst spricht, «die sie erlangte, nachdem sie ihre kultische Funktion und deren Nachbilder abschüttelte» (*Ästhetische Theorie*, 9) und von ihrer «unvermeidlichen Lossage von der Theologie» (ebd., 10).

Der Aufbau meiner Vorlesung zum «absoluten Geist» orientiert sich am System der *Enzyklopädie*, also Kunst – Religion – Philosophie, die ich, wie gesagt, für die «reifere» Fassung halte (siehe oben, S. 183), aber im Zentrum meiner Kommentare steht der Text der

Phänomenologie. In der folgenden Einführung werden die Schlüssel- und Sachstichwörter der dritten Abteilung der *Enzyklopädie* thematisiert: Geist – absolut – Kunst – Religion – Philosophie.

Geist

In der *Phänomenologie des Geistes* zeigt sich der Geist nicht als etwas, das sich definitorisch oder definitiv bestimmen lässt, sondern als etwas, das in unterschiedlichen, ineinander verschlungenen, sukzedierenden und sich auseinander entwickelnden Gestalten erscheint, die als Ganzes ein System bilden. Während die *Phänomenologie* die Dynamik des Geistes im Fokus hat, steht in der *Enzyklopädie* die Systematik im Vordergrund. Systematik ist allerdings nicht als etwas Statisches zu verstehen, was Hegel in der *Enzyklopädie* ganz zu Beginn seiner «Philosophie des Geistes» geltend macht, wenn er darauf hinweist, dass die «Betrachtung des Geistes [...] nur dann in Wahrheit philosophisch [ist], wenn sie den Begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt» (Enz § 377 Zusatz, S. 9), und darauf, dass der Geist «nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige» ist (Enz § 378 Zusatz, S. 12). Die dynamische Perspektive der *Phänomenologie* die systematische der *Enzyklopädie* stehen insofern nicht in einem konträren, sondern in einem komplementären Verhältnis.

Dem kompendiarischen Charakter der *Enzyklopädie* entsprechend hat Hegel allen drei Teilen eine Einleitung vorangestellt. Schauen wir uns zunächst den Anfang der Einleitung zur «Philosophie des Geistes» an:

Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. *Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer *Selbsterkenntnis* nach den *partikulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens*

selbst als Geistes. Ebenso wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten *Menschenkenntnis*, welche von anderen Menschen gleichfalls die *Besonderheiten*, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, – eine Erkenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des *Allgemeinen*, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, *unwahren* Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum *Substantiellen*, dem Geiste selbst, nicht dringt. (Enz § 377)

Der Rekurs auf das religiös-philosophische «absolute Gebot» Γνωθι σεαυτόν am Apollotempel von Delphi zielt auf ein Verständnis des Geistes, das diesen als das Selbst fasst. In der Erkenntnis des Geistes als Selbsterkenntnis geht es nicht die Erkenntnis «meiner» individuellen Fähigkeiten usw., sondern um die «Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen». Diese Erkenntnis ist nicht zu verwechseln mit – auch darauf weist Hegel ausdrücklich hin – der Menschenkenntnis. Vielmehr setzt Hegels Formulierung – «Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens* selbst als Geistes» – voraus, dass der Mensch wahrhaft, wesentlich, substantiell und in der Tat Geist ist. Der Geist umfasst alle Tätigkeiten, des Menschen, die theoretischen und die praktischen und deren «Produkte», also Gesellschaft, Staat, Kultur.

Schauen wir uns nun einige Stellen an, die unter dem Titel «Begriff des Geistes» (Enz § 381–384) stehen:

Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebenso wohl als das *Subjekt* der *Begriff* ist. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äusserliche Objektivität hat, diese seine Entäusserung aber aufgehoben und er in dieser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur. (Enz § 381)

Zum ersten Teil des Satzes: Dass der Geist «die Natur zu seiner Voraussetzung» hat, bedeutet, dass es keinen Geist ohne Natur gibt. Das bedeutet mit Blick auf die philosophische Anthropologie: Der Geist erscheint immer als Leib, als Körper und so als mit der Materie verschlungen; der Geist ist auf die Natur und die Materie angewiesen. Ohne Natur kein Geist. Ohne Materie kein Denken. Diesen Aspekt hat Hegel bereits mit Blick auf die Psychologie geltend gemacht:

Der Geist ist [...] – nicht abstrakt einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden, – nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines notwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich, – und nicht (wie jene Psychologie meinte) ein nur in äusserlicher Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden.» (Enz § 378 Zusatz, S. 12)

Im Geist ist die Differenz angelegt: Er unterscheidet sich von sich selbst. Und zu seiner Dynamik gehört, dass er sich durch sein Erscheinen, durch sein Sichoffenbaren, durch sein Wirklichwerden verändert. Diese Differenz und der phänomenologische Prozess des Erscheinens verweisen auf das Andere des Geistes, das der Körper ist, der nicht in einem «äusserlichen» und auch nicht in einem abstrakt-dichotomischen Verhältnis zur Seele («Seelending») steht. Körper und Geist sind «durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden». Wenn der Geist als Körper oder am Körper oder durch den Körper oder zusammen mit dem Körper erscheint, ist er phänomenologisch vom Körper nicht unterschieden, obwohl der Körper sein Anderes ist.

Dem in dieser Perspektive angelegten Materialismus folgt Hegel aber nicht, sondern er macht im ersten Satz des oben zitierten § 381 die Dialektik von Natur und Geist geltend: «Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren *absolut Erstes* er ist.» Zwar hat der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung (das ist die materialistische Position), aber der Geist ist erstens die Wahrheit der Natur, und er ist zweitens das «absolut Erste» der Natur. Das ist nicht nur ein theologisches Modell – der göttliche

Logos und Schöpfergeist hat die Natur, die Welt usw. erschaffen –, sondern auch ein philosophisches. Der Geist ist die Wahrheit der Natur, heisst: Indem der Geist die Natur erfasst, begreift, sie sich aneignet, ist sie ein Produkt des Geistes. Ein weiterer Aspekt: In Bezug auf Hegels philosophische Anthropologie bedeutet der Geistprimat, dass ohne Geist der Körper tot ist, da der Geist den Körper beseelt.

Zurück zum zitierten Satz aus § 381– «Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist»: Das Verhältnis von Für-uns-Voraussetzung-sein, Wahrheit-sein und Absolut-Erstes-sein (diese Ausdrücke sind im Text kursiv gesetzt) ist, wie wir sehen, ein dialektisches. Wenn wir den Satz formallogisch analysieren, erscheint er zunächst als widersprüchlich. Er besteht aus drei Aussagen: (1) Der Geist hat die Natur zu seiner *Voraussetzung*. Oder: Die Natur ist die Voraussetzung des Geistes. (2) Der Geist ist die *Wahrheit* der Natur. Oder: Die Natur ist in Wahrheit und Wirklichkeit Geist. Oder zugespitzt: Letztlich ist die Natur identisch mit dem Geist. (3) Der Geist ist das *absolut Erste* der Natur. Das heisst: Die Natur hat den Geist zu seiner *Voraussetzung* – das Resultat, das heisst die letzte Aussage des Satzes (3) ist also eine Negation der anfänglichen (1). Was der Satz beschreibt, ist die Bewegung des Für-uns-seins zum In-Wahrheit-sein, wobei die Wahrheit hier gewissermassen die mittlere Aussage ist (2).

Das Resultat des Satzes ist, dass Natur immer schon Geist ist, vom Geist wahrgenommen und erkannt, vom Geist durchdrungen, angeeignet und bearbeitet. So wenig es einen naturlosen Geist gibt, gibt es eine geistlose Natur. Natur ist immer schon Geist. Das ist der Sinn des anschliessenden Satzes in § 381 (siehe oben, S. 188): «In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden». «In dieser Wahrheit», das heisst: in der Wahrheit des Geistes, oder: in dem, was der Geist in Wahrheit ist. In Wahrheit ist der Geist ein Geist, in dem die Natur verschwunden und aufgehoben ist. Sie ist dies im bekannten dreifachen Sinne: (1) Aufheben im Sinne der Negativität, Aufheben als Negieren und Vernichten: Der Geist vernichtet die Natur als blosser Natur. Insofern, das heisst, wenn die Natur als Natur vernichtet ist, gibt es nur Geist. Die Natur ist verschwunden. (2) Aufheben im

Sinne des Aufbewahrens: Die Natur ist im Geist aufbewahrt. Was vernichtet und verschwunden ist, ist nicht verlorengegangen; die «verschwundene» Natur ist wirklich da, so wie das «Ich denke» immer das «Ich denke» eines leiblichen Ich ist. Auch wenn die Natur *als* Natur vernichtet ist, ist sie doch im Geist anwesend. (3) Aufheben im Sinne des Von-unten-nach-oben-Hebens, Auf-eine-höhere-Stufe-Hebens. Erst in der Erhebung der Natur zu einem Geistigen kommt die Natur zu sich.

Diese Bewegung und ihr Resultat, nämlich die Identität von Geist und Natur, spricht Hegel auch im darauffolgenden Satz von § 381 aus (siehe oben, S. 188): «Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äusserliche Objektivität hat, diese seine Entäusserung aber aufgehoben und er in dieser identisch mit sich geworden ist.» In der Natur hat der Begriff «vollkommene äusserliche Objektivität», die Natur scheint dem Geist gegenüberzustehen als äusserliches Objekt, aber die (theoretische und praktische) Tätigkeit des Geistes hebt diese Entäusserung auf. Natur wird erst Begriff und als Natur begriffen, wenn sie aus ihrer Objektivität geholt, «subjektiviert» wird, wenn ihre Entäusserung durch «Verinnerlichung», Erkenntnis, Aneignung, Bearbeitung aufgehoben wird. Da aber – so der erste Satz von § 381 – die Natur die Voraussetzung des Geistes ist, ist die Identität von Geist und Natur das – so der letzte Satz von § 381 – «Zurückkommen [des Geistes] aus der Natur». Der Geist kommt zu sich selbst, indem er aus der Natur, die er aufhebt und die in ihm aufgehoben ist, zurückkommt.

Erhellend und eine Bestätigung für die oben (S. 189–190) geltend gemachte theologische Perspektive der Hegelschen Philosophie des Geistes ist die Bemerkung im Zusatz: «Auch die äussere Natur, wie der Geist, ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee.» (Enz § 381 Zusatz, S. 18) Die Natur ist also nicht Chaos, nicht תְּהוֹמֹת וָבְהוֹת (Tohuwabohu (Gen 1,2), sondern Kosmos, wohlgeordnet und vernünftigen Gesetzen folgend – damit hat Hegel implizit die Theodizee-Frage nach dem *malum physicum* angesprochen und in der Weise beantwortet, dass es dieses gar nicht gebe. Für ihn ist der Kosmos Darstellung, «Materialisierung», Konkretisierung der Idee Gottes.

Soweit das Verhältnis des Geistes zur Natur, das Hegel in § 381 thematisiert. Im darauffolgenden § 382 nimmt er das «Wesen des Geistes» selbst in den Blick: «Das *Wesen* des Geistes ist deswegen formell die *Freiheit*» (Enz § 382). Während die Natur und ihre Gesetze das Reich der Notwendigkeit sind, ist der Ort, wo der Geist lebt und wirkt, das Reich der Freiheit. «Wir sagen daher mit Recht, dass in der Natur nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit herrsche» (Enz § 381 Zusatz, S. 19). Der Geist ist das freie Sichheben aus dem und über das Reich der Notwendigkeit. Darin ist durchaus der alttestamentliche Gedanken oder die Idee Gottes vernehmbar, der Mensch solle sich die Schöpfung, die Natur, die Erde, untertan machen (Gen 1,28) – dass er hier kläglich zu scheitern droht, ist ein anderes Thema. Phänomenologisch-theologisch steht im Blick, dass die den Menschen *post lapsum* auszeichnende Tätigkeit zunächst die Bearbeitung der Natur ist. Kain, der Ackermann (Gen 4,2) bestellt das Feld. Er kultiviert den Acker – *agri-cultura* –, bearbeitet die Natur. Die erste Tätigkeit des Geistes, die ihn als Geist auszeichnet, ist das Kultivieren, das Schaffen von Kultur. Kultur ist also das Andere der Natur. Was der Geist erschafft, ist Kultur: nicht nur Produkte, zu denen die Natur die Rohstoffe liefern, sondern vor allem Sitten und Gebräuche, Moral, Recht, soziale Strukturen und Institutionen, Gesellschaft, Staat und Geschichte. Hegel thematisiert diese geistigen Gestalten der Kultur in der *Enzyklopädie* unter dem Titel des «objektiven Geistes».

Die Freiheit, die das «Wesen des Geistes» ist, wird weder in der Gestalt des subjektiven Geist als des fühlenden, erkennenden, wollenden, arbeitenden und produzierenden Geistes, noch in der Gestalt des objektiven Geistes als der herrschenden moralischen, sozialen und rechtlichen Verhältnisse erreicht, sondern erst in der Gestalt des absoluten Geistes, der die «würdige Gestalt» (Enz § 553) des Geistes darstellt:

Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von all seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen des Daseins dar, eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, dass diese Formen zu einer dem

Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden.» (Enz § 382 Zusatz, S. 27)

Erst als absoluter Geist – das heisst als Kunst, Religion und Philosophie – findet der Geist in einem Akt der Emanzipation und Selbstermächtigung, der am Ende der Entwicklung des Geistes steht, zu seiner Verwirklichung.

absolut

Die «klassische» Formulierung, dass das Absolute «die Identität der Identität und der Nichtidentität» sei, findet sich in der sogenannten Differenzschrift von 1801 – *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* – im Kontext der Diskussion der Identitätsphilosophie Fichtes, der zufolge Subjekt und Objekt identisch seien. Dieser Identifizierung hält Hegel gegenüber:

So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muss die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, dass die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muss dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt, so wie eine solche Identität – die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist – auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm. (Dif 96)

Wenn Fichte in seiner Philosophie des absoluten Ich die Identität von Subjekt und Objekt voraussetzt, stellt Hegel dieser These zunächst die Differenz von Subjekt und Objekt, die Trennung von Ich und Welt gegenüber. Das Geltendmachen der Differenz kann aber ebenso wenig wie Fichtes Geltendmachen der Identität Absolutheit

beanspruchen. Diesen Anspruch formuliert Hegel in «juristischer» Sprache – «Die Philosophie muss dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen» – und erinnert damit an den römischen Rechtsgrundsatz des «audiatur et altera pars», das ein Prinzip der Ermittlung von Wahrheit und Gerechtigkeit ist. Das «Festhalten» der Identität vernichtet die Differenz und setzt die Identität damit absolut. Was aus Hegels Perspektive wichtig ist: Keine der beiden Seiten ist «absolut» zu setzen – denn das Absolute ist eben nicht das Gesetzte und das Entgegengesetzte. Sondern – so Hegel: «Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.»

Das Absolute ist also das Ganze, in dem die Gegensätze aufgehoben und eins geworden sind, und insofern ist es das Resultat einer Entwicklung, wie Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* geltend macht:

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein. (PhG 24)

Resultat ist das Absolute auch in der Perspektive der *Wissenschaft der Logik*. Nicht das Sein und nicht das Wesen als «die *erste Negation des Seins*», sondern «der Begriff ist das Absolute, wie es in seinem Dasein absolut oder an und für sich ist» (WL II 16). Und Resultat ist es auch im Gang der *Phänomenologie* in der Gestalt des «absoluten Wissens» (PhG 575–591) wie im System der *Enzyklopädie*, in deren letzten Abteilung der «absolute Geist» thematisiert wird (Enz § 553–577). In dieser kompendiarischen Darstellung seines Systems gibt Hegel ausdrücklich eine – und zwar «die höchste Definition des Absoluten»:

Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. – Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz

aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. – Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung *gegeben* und was *an sich* das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist. (Enz § 384)

Hegels Definition erscheint hier zum einen als Resultat, zum anderen als etwas, das «zu finden» ist und dessen «Sinn und Inhalt zu begreifen» sind. Zu begreifen, was der Geist ist, der das Absolute, also «die Identität der Identität und der Nichtidentität» ist (Dif 96): darin besteht die «Aufgabe der Philosophie», deren Gegenstand der Begriff und deren Seele die Freiheit ist.

Die drei Gestalten des Absoluten als des Geistes oder des absoluten Geistes – die Kunst, die Religion und die Philosophie oder das absolute Wissen – werden in den letzten drei Vorlesungen ausführlich erörtert. Daher beschränken wir uns hier auf kurze Einführungen zu den einschlägigen Paragraphen in der *Enzyklopädie*.

Kunst

Die Gestalt dieses Wissens ist als *unmittelbar* (das Moment der Endlichkeit der Kunst) einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äusserlichem gemeinen Dasein, in das dasselbe produzierende und in das anschauende und verehrende Subjekt; andererseits ist sie die konkrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, – der aus dem subjektiven Geiste geborenen konkreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, dass die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – die Gestalt der *Schönheit*. (Enz § 556)

Kunst – diese Perspektive auf die Kunst ist für Hegel zentral – ist Wissen. Denn Kunst ist ein Produkt des Geistes: «Der Geist ist *Künstler*.» (PhG 512) Aber der Geist ist nicht nur Künstler, sondern er treibt sich auch an Vernissagen und in Kunsthäusern, in Theatern, Konzerthallen und Opernhäusern herum. Der Geist zerfällt, so Hegel, in das das Kunstwerk «produzierende und in das anschauende und verehrende Subjekt». Was in der Kunst produziert und angeschaut wird, was sich «an sich» in ihr zeigt, ist der «absolute Geist» in seiner «natürlichen Unmittelbarkeit» und «konkreten Gestalt», (noch) nicht die Idee, sondern «nur Zeichen der Idee». So ist die Kunst – um Hegels Perspektive der «Sprache als Dasein des Geistes» aufzugreifen (siehe oben, S. 176–182) – die «Sprache» des absoluten Geistes, das unmittelbare Dasein des absoluten Geistes: in der «Gestalt der *Schönheit*». Die Rezeptionsästhetik, «die konkrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*» ist noch keine philosophische Ästhetik, keine philosophische Reflexion oder Kritik der Kunst, sondern eine «verehrende», eine gewissermassen religiöse Haltung zur Kunst.

Religion

Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, – die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren* über; so dass der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat und als absoluter *Geist für den Geist* ist. (Enz § 563)

Kunst und das, was sie produziert und was in ihr angeschaut wird, das Schöne als Konkretes, ist ein «unmittelbares, an Sinnlichkeit gebundenes Wissen», das übergeht «in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren*». Religion erscheint hier also nicht

Glauben im Gegensatz zum Wissen, sondern als Wissen in Gestalt der Offenbarung. Wissen wird nicht durch Erkenntnis- und Bewusstseinsprozesse generiert, sondern wird unmittelbar erfahrbar in der Kunst und offenbart sich in der Religion. Kunst ist die Veranschaulichung – im Sinne der Produktionsästhetik – und die Anschauung – im Sinne der Rezeptionsästhetik – des absoluten Geistes, während die Offenbarung die Vermittlung des absoluten Geistes durch sich selbst für den (menschlichen) Geist ist. Die Kunst ist der absolute Geist an sich, die Religion ist der absolute Geist für sich: «absoluter Geist für den Geist» – also nicht mehr unmittelbar und sinnlich, sondern geistig. Die Religion, «deren Inhalt der absolute Geist ist», wird «*von Gott* geoffenbart» (Enz § 564). Aber das religiöse Wissen ist lediglich offenbartes Wissen, es ist noch nicht gewusstes Wissen. Das Wissen als (nur) religiöses Wissen weiss sich noch nicht selbst, es ist noch nicht absolutes Wissen oder Philosophie geworden.

Philosophie

Diese Wissenschaft [nämlich die Philosophie] ist insofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äusserliche Anschauungsweise der ersteren, deren subjektives Produzieren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbständige Gestalten, in der *Totalität* der zweiten, deren in der Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige *Anschauung* vereint und dann zum *selbstbewussten Denken* erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte *Begriff* der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist. (Enz § 572)

Philosophie ist das «absolute Wissen» – so der Titel des letzten Kapitels der *Phänomenologie des Geistes* –, das Denken, das sich seiner selbst bewusst ist. Die Philosophie durchdringt denkend («der denkend erkannte *Begriff*») und erkennt, was die Kunst nur produziert,

zur Anschauung bringt und was in ihr angeschaut werden kann und was die Religion nur glaubt, weil es ihr offenbart wurde. Die Philosophie oder das absolute Wissen hingegen *weiss* das in der Kunst (bloss) Angeschaute und in der Religion (bloss) Offenbarte. Das absolute Wissen, so Hegel am Schluss der *Phänomenologie*, ist «der sich als Geist wissende Geist», die letzte und höchste Gestalt der Entwicklung des Geistes, die Rückkehr des Geistes zu sich. Der Weg, auf dem das Wissen sein Ziel erreicht und zu sich zurückkehrt, ist «die Erinnerung der Geister». Was sich hier am Schluss der *Phänomenologie* zeigt, ist die Philosophie als philosophische Philosophie- und Geistesgeschichte, die die Geschichte der Kunst und der Religion miteinschliesst, eine «begriffene Geschichte» des absoluten Geistes:

*Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur –
aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit. (PhG 591)*

Die Metaphorik der letzten Sätze der *Phänomenologie* ist theologisch aufgeladen. Die Schädelstätte ist Golgatha, der Ort des Kreuzes und des Todes, und der Ort, an dem Tod der Tod getötet wurde, die konkret gewordene Negation der Negation, des konkreten Absoluten. Der absolute Geist stirbt nicht nur auf Golgatha, Golgatha ist vielmehr auch der «Thron» des absoluten Geistes. Diese Dialektik des Todes des Todes bringen auch die beiden Verse am Schluss – ein freies Zitat aus Schillers Gedicht *Die Freundschaft* – mit der Metapher des Kelches zum Ausdruck. Bei Schiller lautet die Strophe – es ist die letzte des Gedichts:

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
 Fühlte *Mangel* – darum schuf er Geister,
 Sel'ge Spiegel *seiner* Seligkeit!
 Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
 Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
 Schäumt *ihm* – die Unendlichkeit.
 (Die Freundschaft, 59)

Im Kontext von Hegels Metapher der «Schädelstätte des absoluten Geistes» evoziert der Kelch zunächst den Tod, den Schierlingsbecher des Sokrates und den Kelch, den Jesus in seinem letzten Gebet im Garten Gethsemane anspricht – «Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mit vorüber» (Mt 26,39; vgl. auch Mk 14,36; Lk 22,42) –, dann aber auch und vor allem an den Kelch des letzten Abendmahls, aus dem die Unendlichkeit und die Lebensfülle des kommenden Gottesreiches schäumt, das sich im letzten Abendmahl ankündigt: «Wahrlich, ich sage euch, dass ich nicht mehr trinken werde vom Gewächs des Weinstocks bis an den Tag, an dem ich aufs Neue davon trinke im Reich Gottes.» (Mk 14,25; vgl. auch Lk 22,18)

DIE KUNST

VII. Die Religion – B. Die Kunstreligion

Auch wenn sich der Aufbau meiner Vorlesung über den absoluten Geist an der Systematik der *Enzyklopädie* orientiert (siehe oben, S. 186), steht im Folgenden Hegels Thematisierung der Kunst in der *Phänomenologie des Geistes* – hier unter dem Titel der «Kunstreligion» – im Vordergrund.

Schlüssel für das Verständnis des Teils über die Kunstreligion ist im Gang und Prozess der *Phänomenologie*, dass die «realen Geister» «eigentliche Wirklichkeiten sind» und «statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt» (PhG 326; siehe oben, S. 97–100). Hier ist aus meiner Sicht insbesondere das Missverständnis auszuräumen, dass der absolute Geist losgelöst sei von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit übersteige und transzendiere. Natürlich eignet der Kunst, der Religion und der Philosophie Transzendenz, natürlich übersteigt der absolute Geist die «Wirklichkeit» als das bloss «Faktische» – aber in diesem Übersteigen und Transzendieren bleibt der absolute Geist als Kunst, Religion und Philosophie immer auf die «faktische» Wirklichkeit bezogen und ist und schafft insofern eine andere, neue Wirklichkeit. Der absolute Geist lässt also die Welt nicht hinter sich, er ist nicht «weltfremd», wie der Kunst, insbesondere der modernen, der Religion mit ihrem Blick auf das Jenseits und auch der Philosophie seit ihren Anfängen vorgeworfen wird: Die thrakische Magd, so erzählt Sokrates im *Theaitetos*, lachte Thales aus und verspottete ihn, weil ihm, da er die Augen zum Himmel gerichtet hatte, um in die Sterne zu schauen, das vor seinen Füßen Liegende verborgen blieb und er deshalb in einen Brunnen fiel (Plat.

Tht. 174a). Hegel erwähnt diese Anekdote in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*:

Er [nämlich Thales] sei, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen läge. – Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vorteil, dass die Philosophen ihm dies nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, dass die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für allemal darin liegen, – weil sie nicht nach dem Höheren schauen. (VGPh I 196)

Zurück zur *Phänomenologie des Geistes* und zur Kunst und Kunstreligion. Ein Schlüssel für das Verständnis der Kunstreligion als Gestalt des Geistes ist zweifellos der Abschnitt im Vorspann zum Geistkapitel, in dem der Gestalten des Geistes als Gestalten der Welt gefasst werden:

Der Geist ist das *sittliche Leben* eines *Volks*, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muss zum Bewusstsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, dass sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt. (PhG 326)

In der Kunst – wie auch in der Religion – zeigt sich der Geist, der «das *sittliche Leben* eines *Volks*» ist: Kunst ist eine kulturelle Praxis im umfassenden Sinn, die das Soziale und das Politische einschliesst: Moral («das *sittliche Leben*») und konkrete Politik («eines *Volks*»). Die «ästhetische» Dimension des Sittlichen erscheint in Hegels Rede vom «*schönen* sittlichen Leben» (Hervorhebung WR), das erst, nachdem es «eine Reihe von Gestalten» durchlaufen hat, «zum Wissen seiner selbst», das heisst zum absoluten Wissen oder zur Philosophie gelangt. Weiter: Das schöne sittliche Leben wird als «unmittelbare Wahrheit» bezeichnet. Es ist nicht das Resultat eines

allgemeinen kontraktualistischen Willensaktes, sondern unmittelbar wahr und gut und schön – mit dem Wahren, Guten und Schönen ruft Hegel hier die Transzendentalien der mittelalterlichen Metaphysik in Erinnerung.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Hegel mit dem Titel «Kunstreligion» den kultischen und religiösen Kontext der Kunst, namentlich in der Antike, im Blick hat (siehe oben, S. 186). Das Volk, dessen sittliches Leben hier thematisiert wird, sind die Griechen, die kulturellen, moralischen, sozialen und politischen Verhältnisse, die beschrieben werden, sind die der attischen Polis. Der Anfang des Teils über die Kunstreligion nimmt den Faden des zitierten Abschnitts aus dem Vorspann des Geistkapitels auf:

Fragen wir danach, welches der *wirkliche Geist* ist, der in der Kunstreligion das Bewusstsein seines absoluten Wesens hat, so ergibt sich, dass es der *sittliche* oder der *wahre Geist* ist. Er ist nicht nur die allgemeine Substanz aller Einzelnen, sondern indem sie für das wirkliche Bewusstsein die Gestalt des Bewusstseins hat, so heisst dies soviel, dass sie, die Individualisation hat, von ihnen als ihr eigenes Wesen und Werk gewusst wird. Weder ist sie so für sie das Lichtwesen, in dessen Einheit das Fürsichsein des Selbstbewusstseins nur negativ, nur vergehend enthalten ist und den Herrn seiner Wirklichkeit anschaut, noch ist sie das rastlose Verzehren sich hassender Völker, noch die Unterjochung derselben zu Kasten, die zusammen den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er ist das freie Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Dasein alle und jeder Einzelne als seinen Willen und Tat weiss. (PhG 512–513)

Zum Verständnis dieses Abschnitts: In Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, die mit China beginnt und mit der Aufklärung und der Französischen Revolution endet, bildet die «griechische Welt» den zweiten Teil. In Hegels Perspektive basieren Sitte und Gesetz, Staat und Gesellschaft der Griechen auf «selbständigen Individualitäten» (VPhG 277). «In Athen war eine lebendige Freiheit

vorhanden» (VPhG 318). Inbegriff des griechischen Geistes ist die Schönheit und die Freiheit: «der schöne, freie griechische Geist» (VPhG 278). Die Schönheit bildet das Zentrum der geschichtsphilosophischen Darstellung Griechenlands. Der zweite Abschnitt der «griechischen Welt», «Die Gestaltungen der schönen Individualität», besteht aus drei Kapiteln: (1) Das subjektive Kunstwerk, (2) Das objektive Kunstwerk und (3) Das politische Kunstwerk. Der Schönheit und Freiheit des griechischen Geistes geht als Geistes- oder Kulturstufe die «orientalische Welt» voran, die im zitierten Abschnitt aus der *Phänomenologie* thematisiert wird: «das rastlose Verzehren sich hassender Völker», «die Unterjochung derselben zu Kasten, die zusammen den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt». (PhG 512). Das «Lichtwesen» (ebd.) kennzeichnet die orientalische Welt: «Daher ist die Vorstellung, die der Geist von sich selbst hat, auf dieser Stufe noch eine ganz natürliche, das Licht.» (VPhG 145) «Hier aber in Persien geht zuerst das Licht auf, welches scheint und Anderes beleuchtet, denn erst *Zoroasters* Licht gehört der Welt des Bewusstseins an, dem Geist als Beziehung auf Anderes.» (VPhG 215) – bis hin zum jüdischen Glauben: «Das Licht aber ist nunmehr Jehova, das reine Eine.» (VPhG 241)

Zurück zur *Phänomenologie*: Der «wirkliche Geist», «der sittliche oder der wahre Geist» ist «das freie Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht» (PhG 512–513). Vor dem Hintergrund der (späteren) geschichtsphilosophischen Reflexionen bezeichnet «Kunstreligion» eine Gestalt des Geistes, in der Moral und Politik weder autoritativ-theologisch noch argumentativ-philosophisch vermittelt sind, sondern unmittelbar in der Gestalt der Kunst erscheinen. Die griechische Kunst ist insofern zugleich religiöse und politische Kunst, aber in einer Gestalt, in der Kunst, Religion und Politik noch ungeschieden sind. Religion und Politik sind «unmittelbar» und «ästhetisch». Kunst überzeugt weder durch Rationalität (wie die Philosophie) noch durch Autorität (wie die Religion), sondern durch den Zauber der Schönheit.

Die historische Situierung der Kunstreligion ausschliesslich in die griechische Antike scheint mir allerdings nur bedingt vertretbar.

Sie mag für die *Phänomenologie* gelten, in der *Enzyklopädie* steht die christliche Kunst in Blick.

Das Subjekt ist das *Formelle* der Tätigkeit und das *Kunstwerk* nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjektiver *Besonderheit* darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Tätigkeit, die *Begeisterung* des Künstlers, wie eine ihm fremde Gewalt als ein *unfreies* Pathos; das *Produzieren* hat an ihm selbst die Form *natürlicher* Unmittelbarkeit, kommt dem *Genie* als diesem *besonderen Subjekt* zu – und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Äusserlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher ebenso sehr ein Werk der freien Willkür und der Künstler der Meister des Gottes. (Enz § 560)

Die Kunst und das künstlerische tätige Subjekt will Gott zur Erscheinung bringen – dass hier der Mensch gewordene Gott, also Jesus Christus, im Blick steht und keine griechischen Gottheiten, zeigt sich in der Bestimmung des Genies, das mit der Gottesgebälerin verglichen wird, die ganz in ihrer Ausgabe aufgeht. Das geniale religiöse Kunstwerk ist frei von «subjektiver *Besonderheit*» und «Zufälligkeit». Der Geist Gottes wird durch den Künstler «unbefleckt empfangen und herausgeboren» – dass der Lutheraner Hegel, der in Tübingen auch Evangelische Theologie studiert hatte, so prominent auf die katholische Lehre der *immaculata conceptio* Bezug nimmt, ist durchaus bemerkenswert. Gut protestantisch ist allerdings die implizite Devaluierung der Gottesmutter. Ihre Funktion beziehungsweise die des Genies ist eine rein instrumentelle: Die «*Begeisterung*» ist «wie eine ihm fremde Gewalt» – das Genie ist ein Ausführungsorgan Gottes, sein Pathos «*unfreies* Pathos», sein Tun «ein mit technischem Verstande und mechanischen Äusserlichkeiten beschäftigtes Arbeiten» – der Künstler als «der Meister des Gottes» ist nicht der Künstler, der Gott erschafft, sondern der Künstler, der im Dienste Gottes steht. Er ist nicht der Meister über Gott, sondern der Meister,

der gebiert, was er von Gott empfängt, nämlich Gott in seiner leiblichen, sinnlichen Gestalt.

Zurück zur Kunstreligion in der *Phänomenologie des Geistes*: Die Kunstreligion der Griechen ist «absolute Kunst»:

In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor; früher ist sie das instinktartige Arbeiten, das, ins Dasein versenkt, aus ihm heraus und in es hinein arbeitet, nicht an der freien Sittlichkeit seine Substanz und daher auch zum arbeitenden Selbst nicht die freie geistige Tätigkeit hat. Später ist der Geist über die Kunst hinaus, um seine höhere Darstellung zu gewinnen, – nämlich nicht nur die aus dem Selbst geborene *Substanz*, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand *dieses Selbst* zu sein, nicht nur aus seinem Begriffe sich zu gebären, sondern seinen Begriff selbst zur Gestalt zu haben, so dass der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen. (PhG 514)

Hier werden zwei Entwicklungsstufen – früher/später – der «absoluten Kunst», das heisst der Kunst als Kunst des absoluten Geistes beschrieben. Das «instinktartige Arbeiten» ist das Arbeiten, das nicht weiss, was es tut. Im Blick stehen die dem griechischen Geist vorangehenden Gestalten der Kunst, die Hegel im Teil über die «natürliche Religion» (VII. A.) unter dem Titel «Die Pflanze und das Tier» (VII. A. b.) thematisiert. Mit der «Blumenreligion» spricht er den Lotusblumenkult des Hinduismus und Buddhismus an, mit der «Tierreligion» die ägyptischen Tiergötter (PhG 507). Die griechische Kunst dagegen ist im ursprünglichen Sinne humanistisch, die bringt den Menschen in seiner Individualität zur Darstellung, als freies sittliches und geistiges Wesen.

Die menschliche Gestalt streift die tierische mit der sie vermischt war, ab; das Tier ist für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben seine wahre Gestalt und gilt für sich nichts mehr, sondern ist zur Bedeutung eines Anderen, zum blossen Zeichen, herabgesunken. (PhG 516)

Jene frühen Gestalten der Kunst der Naturreligion durchlaufen also eine Metamorphose, indem sie ihre Tiergestalt «abstreifen».

Das Tier war nur eine «zufällige Verkleidung», ein «blosses Zeichen» für Gott, dessen wahre Gestalt» die «menschliche Gestalt» ist. Insofern ist bereits in der griechischen Kunstreligion die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus antizipiert. Und insofern ist der Geist der griechischen Kunst «über die Kunst» hinaus (PhG 514). Er ist «aus dem Selbst geborene *Substanz*» und bringt in der Kunst dieses Selbst zur Darstellung, wobei dieses Selbst nicht nur eine «logische» Geburt aus dem Begriff ist, «sondern seinen Begriff selbst zur Gestalt» hat – das heisst, die Kunst gibt dem Begriff Gestalt, lässt ihn erscheinen, «so dass der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen» (ebd.). Indem der Geist in der griechischen Kunstreligion «über die Kunst hinaus» ist, ist er Begriff und Wissen geworden. Während das instinktartige Arbeiten der Kunst der natürlichen Religion darin gipfelte, das Menschliche aus dem Natürlich-Tierischen zu befreien, ist der Bezugspunkt des Menschlichen in der absoluten Kunst nicht mehr das Natürliche als das Woher, sondern das Göttliche als das Wohin. Diese Dialektik von Göttlichem und Menschlichem ist die Signatur der Kunstreligion und des griechischen Kunstwerks.

a. Das abstrakte Kunstwerk

Das «erste Kunstwerk» ist das «abstrakte» (PhG 515), die Tätigkeit des künstlerischen Geistes hier «noch ein Nachahmen» (ebd.), begriffslose Mimesis. Am abstrakten Kunstwerk «erfährt» der Künstler, «dass er *kein ihm gleiches* Wesen hervorbrachte» (PhG 518). Das abstrakte Kunstwerk ist stumm.

Das Kunstwerk erfordert daher ein anderes Element seines Daseins, der Gott einen anderen Hervorgang als diesen, worin er aus der Tiefe seiner schöpferischen Nacht in das Gegenteil, in die Äusserlichkeit, die Bestimmung des selbstbewusstlosen *Dinges* herabfällt. Dies höhere Element ist die Sprache, – ein Dasein, das unmittelbar selbstbewusste Existenz ist. (ebd.)

Solange das Kunstwerk stumm ist – wie eine «Bildsäule» (PhG 521), so sehr sie auch Menschliches und Göttliches zur Darstellung zu bringen versucht –, bleibt es unbeseelt, ein «selbstbewusstloses *Ding*», das erst durch die Sprache als Geist ins Dasein tritt. So vermag uns das Kunstwerk anzusprechen, mit uns zu kommunizieren. Seine «erste Sprache» ist zunächst unverständlich: das Orakel, dessen «Sprache für das religiöse Selbstbewusstsein Sprache eines *fremden* Selbstbewusstseins» ist (PhG 519). Im Orakel ist der göttliche Logos, der Fleisch wird, präformiert, aber das Orakel ist eben noch nicht Logos – es weiss nur die «besonderen Angelegenheiten» (PhG 520).

b. Das lebendige Kunstwerk

Lebendig wird das Kunstwerk im Kultus (PhG 521–525). Der «hymnische Gesang» als «Andacht» (PhG 521) ist eine Vorform christlicher Religiosität, und «das Mysterium des Brotes und des Weins» im Kult der Ceres und des Bacchus ist «noch nicht das Mysterium des Fleisches und des Blutes» des christlichen Sakraments (PhG 527).

Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eigenen Ehre sich gibt, jedoch in einen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das Wesen ist ihm erst offenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das wesentlich menschliche Gestalt annimmt. (PhG 528)

Im Kult der Ceres und des Bacchus zeigt sich der Mensch noch nicht in der Gestalt des (göttlichen) Geistes, sondern erst in seiner blossen Sinnlichkeit und Körperlichkeit.

In den beiden Darstellungen [das heisst im bacchischen Rausch und im Körperkult], die soeben vorkamen, ist die Einheit des Selbstbewusstseins und des geistigen Wesens vorhanden; es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bacchischen Begeisterung ist das Selbst ausser sich, in der schönen Körperlichkeit aber das geistige Wesen. (PhG 528)

Jenes Gleichgewicht und ihre Wahrheit finden Rausch und Körperlichkeit wiederum in der Sprache als jenem «vollkommenen Element, worin die Innerlichkeit ebenso äusserlich als die Äusserlichkeit innerlich ist» (PhG 528–529) – also im geistigen Kunstwerk.

c. Das geistige Kunstwerk

Das geistige Kunstwerk erscheint in sprachlicher Gestalt. Die Sprache ist die «Behausung» der «schönen Volksgeister» (PhG 529). Im Gang der *Phänomenologie des Geistes* nimmt geistige Kunstwerk drei sukzessive Gestalten an: (1) Epos, (2) Tragödie und (3) Komödie.

(1) Zunächst zum Epos:

Das Dasein dieser Vorstellung, die *Sprache*, ist die erste Sprache, das *Epos* als solches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als *Vollständigkeit* der Welt, obzwar nicht als *Allgemeinheit* des *Gedankens*, enthält. (PhG 531)

Epos, ἔπος ist noch nicht Logos, λόγος, obwohl die Ausdrücke sprachlich und sachlich verwandt sind, insofern sie beide auf λέγειν zurückgehen, ἔπος auf εἶπεῖν, εἶπον, den Aorist von λέγειν. Das Epos ist das Gesagte, die Sage, das Wort. In diesem Sinne schreibt Hegel, dass das Epos «die erste Sprache» ist. Es enthält «den allgemeinen Inhalt, wenigstens als *Vollständigkeit* der Welt» – aber mit einer Einschränkung: «obzwar nicht als *Allgemeinheit* des *Gedankens*», also des Logos. Paradigmatisch für die griechische Epik ist die Dichtung Homers. Die Hauptfigur des griechischen Epos ist der Held (Odysseus). «Die Mitte ist das Volk in seinen Helden, welche einzelne Menschen sind» (ebd.).

In diesem Epos *stellt* sich also überhaupt dem Bewusstsein dar, was im Kultus *an sich* zustande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menschliche. [...] Die *Beziehung* beider aber bestimmte sich vorhin so, dass sie die *synthetische* Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen oder das *Vorstellen* ist. (PhG 531–532)

Der Held in seiner Individualität repräsentiert die abstrakte Freiheit. Im Helden sind Göttliches und Menschliches aufeinander bezogen und als Einheit vorgestellt. Der Held handelt nach seinen eigenen Interessen und Leidenschaften, also mit dem Selbstbewusstsein der Autonomie und der Freiheit, und zugleich erfüllt er den Plan der Götter – er macht in der Tat Geschichte:

Die allgemeinen Mächte haben die Gestalt der Individualität und damit das Prinzip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erscheint daher als ein ebenso freies, von ihnen ganz ausgehendes Tun als das der Menschen. Ein und dasselbe haben daher ebensowohl die Götter als die Menschen getan. (PhG 532)

(2) Zur zweiten Form des geistigen, sprachlichen Kunstwerks, zur Tragödie:

Diese höhere Sprache, die *Tragödie*, fasst also die Zerstreuung der Momente der wesentlichen und handelnden Welt näher zusammen; die *Substanz* des Göttlichen tritt *nach der Natur des Begriffs* in ihre Gestalten auseinander, und ihre *Bewegung* ist gleichfalls ihm gemäss. In Ansehung der Form hört die Sprache dadurch, dass sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu sein, wie der Inhalt, ein vorgestellter [zu sein]. Der Held ist selbst der Sprechende, und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, *selbstbewusste* Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit *wissen* und zu *sagen* wissen. (PhG 534)

Die Tragödie als die «höhere» literarische Gestalt überwindet die reine Vorstellung, wie sie das Epos repräsentiert. Wie der Inhalt der Tragödie im Unterschied zum Epos nicht mehr bloss «vorgestellter», sondern gewusster Inhalt ist, ist die Sprache nicht mehr bloss «erzählend», sondern sie weiss, was sie sagt.

Wenn also die sittliche Substanz sich durch ihren Begriff, ihrem Inhalte nach, in die beiden Mächte entzweite, die als *göttliches* und *menschliches* oder unterirdisches und oberes Recht bestimmt wurden – jenes die *Familie*, dies die *Staatsmacht* – und deren das

erstere der *weibliche*, das andere der *männliche* Charakter war, so schränkt sich der vorher vielförmige und in seinen Bestimmungen schwankende Götterkreis auf diese Mächte ein, die durch diese Bestimmung der eigentlichen Individualität genähert sind. (PhG 536)

Die Tragödie führt zum Untergang der Heldin oder des Helden. Das Individuum gerät in Konflikt mit den sich widerstreitenden Gesetzen – wie zum Beispiel Antigone zwischen der Familienpflicht, den Bruder zu bestatten, und dem Gesetz des Staates, der durch Kreon repräsentierten Staatsräson, dem Feind diese Ehre nicht zuteil werden zu lassen (siehe oben, S. 101–111). Das Tragische ist, dass die «sittlichen Substanz» sich «entzweit». Der Gegensatz zwischen «göttlichem» und «menschlichem» Gesetz, zwischen «Familie» und «Staatsmacht», zwischen Moral und Politik, lässt Antigone scheitern. Sie wird in jedem Fall schuldig. Die Tragödie stellt die Möglichkeit wahrer Freiheit radikal in Frage. Denn das Individuum wird durch sein freies Handeln notwendig schuldig.

(3) Den Ansatz einer ästhetischen Lösung des Problems der Freiheit enthält im Gang der *Phänomenologie* die Komödie.

Die *Komödie* hat also vorerst die Seite, dass das wirkliche Selbstbewusstsein sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind, als *allgemeine* Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstraktes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subjekt, ist daher über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angetan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas sein will. (PhG 541–542)

In der Komödie werden die Verhältnisse dialektisch verkehrt. Es sind nicht mehr die Menschen, denen das Schicksal von den Göttern geschickt wird, sondern es sind die Götter selbst, die dem Schicksal unterworfen sind. Im Schicksal der Götter wird das «wirkliche

Selbstbewusstsein» zur Darstellung gebracht. Diese Götter sind «kein Selbst und nicht wirklich». Sie sind nur «Masken» – an diesen Gedanken wie auch an die dialektische Verkehrung von Gott und Mensch wird Feuerbach mit seiner Demaskierung der Theologie als Anthropologie anknüpfen können (vgl. *Das Wesen des Christentums*, 32, 73, 128, 247, 273, 317). Komik und «Ironie» sind Ausdruck eines distanziert-humorvollen Umgangs mit den Schwächen und Unzulänglichkeiten konkreter Menschen. Auf diese Weise demaskiert die Komödie die hohen Ansprüche des Heldentums. Und sie endet – im Gegensatz zur Tragödie – glücklich. Aber eine wirkliche Lösung des Problems der Freiheit ist die Komödie nicht. Sie ist reine Negativität, Kritik, Entlarvung, Skeptizismus, aber es fehlt ihr die Ernsthaftigkeit der Positivität und des Allgemeinen. Ihr Zweck ist die Überwindung des selbstbezogenen Heldentums wie auch die Befreiung aus der Verstrickung und den Dilemmata der Schuld, ebenfalls die Befreiung aus Traditionen und politischer Macht – bekanntlich fürchten Despoten nichts so sehr wie die Demaskierung durch Spott und Ironie. Die demaskierten und anthropomorphen Götter der Komödie repräsentieren keine allgemeinen sittlichen Prinzipien mehr wie Familie, Staat und Recht, sondern sie sind heruntergebrochen auf «die Nacktheit ihres unmittelbaren Daseins» (PhG 543). In der komödiantischen Inszenierung und Überspitzung verlieren sie die «absolute Gültigkeit, in der sie vorher erschienen» (ebd.).

In der Komödie als der «phänomenologisch» am weitesten entwickelten Gestalt des geistigen Kunstwerks zeigen sich die Chancen und zugleich die Grenzen einer Kunst, die als absoluter Geist den Anspruch der Realisierung der Freiheit vertritt. Ironie, Spott und Kritik sind theoretische Dementierungen des Bestehenden, ohne es praktisch aufzuheben. Das befreiende Lachen – was das «komische Schauspiel» leistet, ist «die Befreiung von der Meinung» (PhG 544) – ist noch keine wirkliche Befreiung.

Ausblick: Von Hegel zu Adorno. Die Kunst nach dem Ende der Kunst

Der folgende Ausblick scheint mir aufgrund folgender Überlegungen angezeigt: Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass das Verständnis der Kunst als Kunstreligion im Gang der *Phänomenologie des Geistes* eine Reduktion der Kunst auf ihren kultisch-religiösen Kontext bedeutet, die mit dem christlichen Mittelalter endet (siehe oben, S. 186). Zwar thematisiert Hegel namentlich in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik*, die er bereits in seiner Heidelberger Zeit (1816–1818) unter dem Titel «Ästhetik oder Philosophie der Kunst» hielt und viermal in Berlin (1820/21, 1823, 1826, 1828/29), auch die nachklassische Kunst. Im zweiten Teil der Vorlesungen, in dem die «Entwicklung des [im ersten Teil erörterten] Ideals zu den besonderen Formen des Kunstschönen» behandelt wird, ist – nach einem Kapitel über die «Auflösung der klassischen Kunstform» – der dritte Abschnitt der «romantischen Kunst» gewidmet, die selbst zunächst noch im Bann der Religiosität steht. Das erste Kapitel enthält eine Darstellung des «religiösen Kreises der romantischen Kunst», das zweite des «Rittertums», und im dritten wird die «formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheiten» erörtert. Aber Hegel hat dennoch in der Einleitung zu seinen Ästhetikvorlesungen das Ende der Kunst proklamiert:

Die schönen Tage der griechischen Kunst wie die goldene Zeit des späteren Mittelalters sind vorüber. (VÄ I 24)

Adornos *Ästhetische Theorie*, die insbesondere auch die Gestalten und Entwicklungen der nachromantischen Kunst reflektiert, stellt aus meiner Sicht eine kritische Weiterführung der Hegelschen Gedanken dar. Sie soll daher im Folgenden in gebotener Kürze skizziert werden.

Zur Selbstverständlichkeit wurde, dass nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist, weder in ihr noch in ihrem Verhältnis zum Ganzen, nicht einmal ihr Existenzrecht. (Ästhetische Theorie, 9)

Im ersten Satz der *Ästhetischen Theorie*, die den Verlust aller Selbstverständlichkeit in der Kunst und sogar ihres Existenzrechts konstatiert, greift Adorno Hegels Rede vom Ende der Kunst auf. Mit dem «Verhältnis zum Ganzen» bezieht er sich auf Hegels Auffassung der Kunst als Gestalt des absoluten Geistes, das heisst ihr Verhältnis (zur Religion und) zur Philosophie. Damit steht nicht nur die Kunst zu Disposition, sondern auch die Philosophie und das, was Hegel «Geist» nennt: alle Gestalten menschlicher Kultur. Wenn etwas aus dem Ganzen herausbricht – ich sage nicht, wie Hegel vielleicht sagen würde: im Ganzen verschwindet –, ist das Ganze zerstört, gibt es das Ganze nicht mehr. Das ist die grundlegende Erfahrung des posthegelianischen Bewusstseins. Nach Hegel beginnt gewissermassen die Postmoderne. Das postmoderne Bewusstsein nach dem Auseinanderfallen des Ganzen ist fragmentiert, alles ist unvermittelt, isoliert, individualisiert, unversöhnt. Nach dem Ende des Systems und der Systeme ist alles nur noch Fragment. Geradezu programmatisch bezeichnet Kierkegaard eines seiner Hauptwerke, *Entweder–Oder*, im Untertitel als «Lebensfragment». Nach dem Ende des Systems in seiner sinngebenden und ordnenden Funktion ist die Existenz auf sich zurückgeworfen – ohne Halt in einer Essenz oder Substanz.

So wie das postmoderne Dasein sich selbst entwirft, konstruiert und dekonstruiert, so muss die Kunst – wie alle anderen Gestalten des Geistes, wie Religion und Philosophie – angesichts ihres zur Selbstverständlichkeit gewordenen Verlusts ihrer Selbstverständlichkeit ihre Existenz rechtfertigen. Das ist die Situation, die Adorno im ersten Satz seiner *Ästhetischen Theorie* beschreibt. Sie ist daher nicht nur ein Werk zur Philosophie der Kunst und der Möglichkeit von Kunst nach dem Ende der Kunst, sondern zugleich auch und vielleicht sogar in erster Linie ein Versuch, die Möglichkeit der Philosophie nach der Zersplitterung des Allgemeinen, nach dem Verlust eines sinngebenden Systems, nach dem Ende der Metaphysik zu thematisieren. Oder der Versuch, Philosophie als «kritische Theorie» zu etablieren und so ihr Existenzrecht zu begründen.

Im Sinne einer Einführung skizziere ich im Folgenden einige Hauptgedanken der *Ästhetischen Theorie*.

Entkunstung der Kunst

Die von Adorno diagnostizierte «Entkunstung der Kunst» (Ästhetische Theorie, 32) ist ein Phänomen ihres von Hegel proklamierten Endes – aber nicht im Sinne eines Erreichens des Gipfels der Vollendung, sondern im Sinne ihres Verschwindens. Vorangetrieben und vollendet wird die Entkunstung der Kunst durch die «Kulturindustrie», die das Kunstwerk zu einer Ware degradiert. Vor dem «Verlust ihrer Selbstverständlichkeit» vermochte sich die Kunst gegen die «niedere Kunst oder Unterhaltung» (ebd.) zu behaupten, doch unter den Bedingungen des Spätkapitalismus und der totalen Ökonomisierung aller Lebenssphären gewinnt der Prozess der Aushöhlung und Entleerung des Begriffs der Kunst eine neue Dimension.

Die von der Kulturindustrie Überlisteten und nach ihren Waren Dürstenden befinden sich diesseits der Kunst: darum nehmen sie ihre Inadäquanz an den gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebensprozess – nicht dessen eigene Unwahrheit – unverschleieter wahr als die, welche noch daran sich erinnern, was einmal ein Kunstwerk war. Sie drängen auf Entkunstung der Kunst. Die Leidenschaft zum Antasten, dazu, kein Werk sein zu lassen, was es ist, ein jegliches herzurichten, seine Distanz vom Betrachter zu verkleinern, ist unmissverständliches Symptom jener Tendenz. Die beschämende Differenz zwischen der Kunst und dem Leben, das sie leben und in dem sie nicht gestört werden wollen, weil sie den Ekel sonst nicht ertragen, soll verschwinden; das ist die subjektive Basis für die Einreihung der Kunst unter die Konsumgüter durch die vested interests. (ebd.)

In der Kulturindustrie degeneriert die Kunst zum Konsumgut und zur Ware. Als Ware hat sie Gebrauchs- und Tauschwert. Der Tauschwert – in diesem Kontext von Adorno nicht thematisiert – wird auf dem Kunstmarkt realisiert. Sogenannte «gute» Kunst hat ihren Preis – das heisst: Im Spätkapitalismus bestimmt sich der Wert eines Kunstwerkes letztlich nicht durch seine kritische, transzendente und utopische Potenz, sondern durch seinen aktuellen

Marktwert. Was Adorno anspricht, ist der Gebrauchswert des Kunstwerks. Als Gebrauchsobjekt wird Kunst zum Konsumgut, das konsumiert, verzehrt, einverleibt werden will. Das kommt in jener «Leidenschaft zum Antasten» zum Ausdruck. Wenn der Kunstkonsument das Werk nicht mehr Werk sein lässt, wenn er die Distanz nicht nur verkleinert, sondern schliesslich aufhebt, wird das Kunstwerk als Kunstwerk zerstört – dies ist Adornos Perspektive auf das Ende der Kunst durch ihre Entkunstung.

Das Schöne und das Hässliche. Ästhetik als kritische Theorie

Seit der Antike ist das Schöne Gegenstand philosophischer Reflexion, seit der Aufklärung, insbesondere seit Baumgartens *Aesthetica*, gehört die Philosophie des Schönen zu den philosophischen Disziplinen, und der junge Hegel bezeichnet in einem seiner ersten philosophischen Texte, dem unter dem Titel «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» publizierten Fragment, die Schönheit als die alles vereinigende, mithin höchste Idee:

Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfasst, ein ästhetischer Akt ist und dass *Wahrheit und Güte nur in der Schönheit* verschwistert sind. Der Philosoph muss ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raisonieren – ohne ästhetischen Sinn. (SdI 235)

Diese «Idee der *Schönheit*» steht im Bann einer Ontologie, in der dem Hässlichen keine ontologische Dignität zukommt; das Hässliche ist nur in seiner defizitären Relation zum Schönen Gegenstand ästhetischer Reflexion. Eine frühe Ästhetik, die dem Hässlichen ontologische Dignität und ästhetischen Wert zuerkennt, hat der Mailänder

Aufklärer Pietro Verri – Kant hat ihn gelesen, Hegel wahrscheinlich nicht – in seinen 1773 erschienenen *Idee sull'indole del piacere* entwickelt (vgl. *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* [so der spätere Titel], 107–123). In seiner Ästhetik des Hässlichen geht es Adorno – auch er hat Verri wahrscheinlich nicht gelesen, aber er erwähnt den Hegel-Schüler Karl Rosenkranz, der 1853 eine *Ästhetik des Hässlichen* publiziert hat – nicht um den «Gemeinplatz», dass «Kunst im Begriff des Schönen nicht aufgeht, sondern, um ihn zu erfüllen, des Hässlichen als seiner Negation bedurfte» (Ästhetische Theorie, 74). Das Hässliche ist für Adorno nicht eine Kategorie, die in ihrer Negativität die Norm des Schönen affirmiert und etwas, das man durch einen «Kanon von Verboten» (ebd.) von der Kunst fernhalten sollte. Vielmehr stellt er sich in die Linie Verris und argumentiert für den Primat des Hässlichen. Als Gewährsmänner führt er Schelling und Nietzsche an:

Nietzsches Satz, alle guten Dinge seien einmal arge Dinge gewesen, Schellings Einsicht vom Furchtbaren am Anfang könnten an der Kunst erfahren worden sein. Der gestürzte und wiederkehrende Inhalt wird zur Imagination und zur Form sublimiert. Nicht ist Schönheit der platonisch reine Beginn, sondern geworden in der Absage an das einst Gefürchtete, das erst retrospektiv, von seinem Telos aus, mit jener Absage zum Hässlichen wird, gleichsam entspringt. Schönheit ist der Bann über den Bann, und er vererbt sich an sie. (ebd., 76–77)

Der «Bann über den Bann» hat die logische Struktur der Negation der Negation. Nicht ist das Hässliche ein Mangel an Schönheit oder die Negation ursprünglicher Schönheit, sondern Schönheit ist die Negation eines ursprünglich Hässlichen. Schönheit als Negativität hat bei Adorno also eine kritische – und das heisst auch: sozialkritische – Funktion. Dass Hässliche soll daher auch nicht aus der Kunst verschwinden, sondern in sozialkritischer Absicht zur Darstellung gebracht werden.

Der latente Inhalt der formalen Dimension hässlich-schön hat seinen sozialen Aspekt. Das Motiv der Zulassung des Hässlichen

war antifeudal: die Bauern wurden kunstfähig. [...] Das Unterdrückte, das den Umsturz will, ist nach den Normen des schönen Lebens in der hässlichen Gesellschaft derb, von Ressentiment verzerrt, trägt alle Male der Erniedrigung unter der Last der unfreien, zumal körperlichen Arbeit. [...] Kunst muss das als hässlich Verfemte zu ihrer Sache machen, nicht länger um es zu integrieren, zu mildern oder durch den Humor, der abstossender ist als alles Abstossende, mit seiner Existenz zu versöhnen, sondern um im Hässlichen die Welt zu denunzieren, die es nach ihrem Bilde schafft und reproduziert, obwohl selbst darin noch die Möglichkeit des Affirmativen als Einverständnis mit der Erniedrigung fort dauert, in die Sympathie mit den Erniedrigten leicht umschlägt. (ebd., 78–79)

Ästhetischer Theorie, verstanden als kritischer Theorie, geht es also nicht um normative ästhetische Prinzipien, sondern immer auch um die sozialkritische und politische Dimension. Für Adorno bleibt das Hässliche anstößig und abstossend, es ist ein Skandal. Überspitzt formuliert: Nicht muss das Hässliche aus der Kunst verschwinden, sondern aus der Gesellschaft. Wenn Adorno schreibt, dass Kunst «das als hässlich Verfemte zu ihrer Sache machen» müsse, geht es ihm nicht um eine theoretische Ästhetik des Hässlichen, nicht um die Integration des Hässlichen in das Kunstwerk, nicht um «Versöhnung», sondern Denunzierung: Kunst als Anklage, als Protest.

Das Naturschöne als kritischer und ästhetischer Begriff

Für Adorno ist der Begriff des Naturschönen nicht einfach ein ästhetisches Ideal, das es nachzuahmen oder zu destruieren gilt, sondern ein kritischer Begriff:

Der Begriff des Naturschönen rührt an eine Wunde, und wenig fehlt, dass man sie mit der Gewalt zusammendenkt, die das Kunstwerk, reines Artefakt, dem Naturwüchsigen schlägt. Ganz und gar von Menschen gemacht, steht es seinem Anschein nach nicht Gemachtem, der Natur, gegenüber. Als pure Antithesen

aber sind beide aufeinander verwiesen: Natur auf die Erfahrung einer vermittelten, vergegenständlichten Welt, das Kunstwerk auf Natur, den vermittelten Statthalter von Unmittelbarkeit. (ebd., 98)

In der Kunst scheint sich der Reproduktionsprozess des Menschen durch Arbeit zu reproduzieren. Der Natur wird Gewalt angetan – der Natur, die es eigentlich so nicht gibt, sondern nur als vermittelte, als «Kulturlandschaft» (ebd., 101). Natur steht gewissermaßen als Chiffre für das Unmittelbare, das aber immer schon vermittelt ist. Kulturelle, soziale, politische Verzerrungen können kritisch vor der Folie der Natur als Antithese analysiert werden. Die Utopie des «Naturwüchsigen» (ebd., 98) oder des verlorenen Paradieses konterkariert die kapitalistische Produktionsweise mit ihren Auswüchsen. Ökologie erscheint hier als Kritik der Ökonomie.

Die Kulturindustrie ihrerseits usurpiert das Naturideal in ideologischer Absicht und produziert, weil die Natur sich der Abbildbarkeit widersetzt, Kitsch – auch er ein Epiphänomen des Endes der Kunst.

Fluchtpunkt dieser Entwicklung, freilich nur eines Aspekts der neuen Kunst, ist die Erkenntnis, dass Natur, als ein Schönes, nicht sich abbilden lässt. Denn das Naturschöne als Erscheinendes ist selber Bild. Seine Abbildung hat ein Tautologisches, das, indem es das Erscheinende vergegenständlicht, zugleich es wegschafft. Die keineswegs esoterische Reaktion, welche die lila Heide und gar das gemalte Matterhorn als Kitsch empfindet, reicht weit über derlei exponierte Sujets hinaus: innerviert wird darin die Unabbildbarkeit des Naturschönen schlechthin. (ebd., 105)

Dieses Wissen um «Unabbildbarkeit des Naturschönen» kommt bereits im alttestamentlichen Bilderverbot zum Ausdruck.

Dass man sich kein Bild, nämlich keines von etwas machen soll, sagt zugleich, kein solches Bild sei möglich. Was an Natur erscheint, das wird durch seine Verdopplung in der Kunst eben jenes Ansichseins beraubt, an dem die Erfahrung von Natur sich sättigt. (ebd., 106)

Die Erfahrung der Natur, die Erfahrung des Unmittelbaren lässt sich nicht adäquat, lässt sich überhaupt nicht reproduzieren, denn das Reproduzierte ist nicht authentisch – es ist seines «An-sichseins beraubt». Authentische Naturmalerei gibt es, so Adorno, nur als Stilleben, also als «nature morte». Hier ist die Natur nicht nachgeahmt, sondern fungiert als «Chiffre eines Geschichtlichen, wenn nicht der Hinfälligkeit alles Geschichtlichen» (ebd.).

In der Ästhetik der Naturschönen figuriert die Natur als Archetyp, Norm, Paradigma und Inspirationsquelle des Schönen. Die Idee des Naturschönen führt Adorno zu zwei zentralen Begriffen der ästhetischen Theorie: Mimesis und Konstruktion. Wie lässt sich das Naturschöne, dessen Unabbildbarkeit evident ist, im Kontext der für die Kunst entscheidenden Prozesse von Mimesis und Konstruktion positionieren? Kunst als Mimesis ahmt nicht die Natur nach, sondern das als Schönes Rezipierte, das – dies ist für Adorno der springende Punkt – über das Faktische hinausgeht:

Schön ist an der Natur, was als mehr erscheint, denn was es buchstäblich an Ort und Stelle ist. Ohne Rezeptivität wäre kein solcher objektiver Ausdruck, aber er reduziert sich nicht aufs Subjekt; das Naturschöne deutet auf den Vorrang des Objekts in der subjektiven Erfahrung. Wahrgenommen wird es ebenso als zwingend Verbindliches wie als Unverständliches, das seine Auflösung fragend erwartet. Weniges vom Naturschönen hat auf die Kunstwerke so vollkommen sich übertragen wie dieser Doppelcharakter. Unter seinem Aspekt ist Kunst, anstatt Nachahmung der Natur, Nachahmung des Naturschönen. (ebd., 111)

In der Dialektik von Subjekt und Objekt räumt Adorno dem Objekt den Vorrang ein. Hier geht es um die Autonomie der Natur, die aufgrund ihrer Faktizität Verbindlichkeit beansprucht, aber zugleich als Unverständliches, das – sei es künstlerisch, sei es philosophisch – befragt werden muss. An der Natur, und zwar an der Natur, die über sich selbst hinausweist, scheint kein Weg vorbeizuführen. Und Adornos Präzisierung im letzten Satz des Zitats verweist auf die Demarkationslinie zwischen Kunst und Kitsch. Der Versuch, die Natur nachzuahmen, produziert Matterhornkitsch,

Kunst als Mimesis hingegen versteht sich als hermeneutische und kritische Auseinandersetzung mit der Natur. – Interessant in diesem Kontext wäre eine Reflexion über die kulturelle Bedingtheit des Naturschönen. Adornos These vom Vorrang des Objekts könnte darauf verweisen, dass er dieses Naturschöne als universal, als absolut denkt.

Dem Naturschönen eignet Unbestimmbarkeit. Diese garantiert die Autonomie des Naturschönen, über das der Künstler nicht verfügt und das insofern selbst Subjekt ist. «Wie in Musik – schreibt Adorno – blitzt, was schön ist, an der Natur auf, um sogleich zu verschwinden vor dem Versuch, es dingfest zu machen.» (ebd., 113) Weil der Gegenstand der Ästhetik unbestimmbar ist, «bedarf Kunst der Philosophie, die sie interpretiert, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von der Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt» (ebd.),

Kunst erschöpft sich jedoch nicht im mimetischen Prozess, sondern ist – die Mimesis gewissermassen transzendierend – auch Konstruktion. Das Konstruktionspotential ist aber nicht beliebig, sondern wird durch das Naturschöne ermöglicht.

Natur hat ihre Schönheit daran, dass sie mehr zu sagen scheint, als sie ist. Dies Mehr seiner Kontingenz zu entreissen, seines Scheins mächtig zu werden, als Schein ihn selbst zu bestimmen, als unwirklich auch zu negieren, ist die Idee von Kunst. Das von Menschen gemachte Mehr verbürgt an sich nicht den metaphysischen Gehalt von Kunst. Der könnte ganz nichtig sein, und gleichwohl könnten die Kunstwerke jenes Mehr als Erscheinendes setzen. Kunstwerke werden sie in der Herstellung des Mehr; sie produzieren ihre eigene Transzendenz, sind nicht deren Schauplatz, und dadurch wieder sind sie von Transzendenz geschieden. (ebd., 122)

Adornos Redeweise setzt wiederum die Subjektivität der Natur voraus: Sie «scheint mehr zu sagen, als sie ist». In der Natur scheint eine Transzendenz angelegt zu sein, die es macht, dass die Natur nicht einfach ist, sondern dass sie schön ist. Sich dieses Mehrs zu bemächtigen, es der Natur zu «entreissen» und in künstlerischer

Autonomie «selbst zu bestimmen» und, weil in Autonomie, «auch zu negieren», ist die Idee der Kunst als Konstruktion. Die in der Natur angelegte Transzendenz erscheint so als die Möglichkeitsbedingung für die Produktion künstlerischer Transzendenz. Kunst erscheint damit als ein Vorlaufen in die Transzendenz – darin besteht ihre kritische und utopische Potenz. Solange Kunstwerke Transzendenz produzieren, braucht die Kunst sich keine Sorgen um ihre Existenzberechtigung und über ihr von Hegel proklamiertes Ende zu machen.

DIE RELIGION

Kontext: Hegels Philosophie der Religion

Über die Religion, die in der *Phänomenologie* als die dem absoluten Wissen vorangehende Gestalt des Geistes und im System der *Enzyklopädie* nach der Kunst und vor der Philosophie als zweite Stufe des absoluten Geistes thematisiert wird, hat Hegel viermal während seiner Berliner Professur gelesen (1821, 1824, 1827 und 1831). Da dieser spätere Blick Hegels auf die Religion, die nun nicht mehr in die Entwicklung der Gestalten des Geistes eingebettet ist, durchaus erhellend für das Verständnis des Religionskapitels der *Phänomenologie* ist, gebe ich im Folgenden zunächst eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.

Die Religionsphilosophie hat, wie Hegel in der Einleitung zu den *Vorlesungen* im Abschnitt «Verhältnis der Religionsphilosophie zum System der Philosophie» geltend macht, «das Absolute zum Gegenstand», nämlich Gott, den «absoluten Geist», und zwar «nicht bloss in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation» (VPhR I 33–34). Insofern «ist die Religion die letzte und höchste Sphäre des menschlichen Bewusstseins [...], – das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht als in die Region der absoluten Wahrheit» (VPhR I 60).

Der Mensch ist dadurch Mensch ist, «dass er Geist ist», und als Geist bringt er die «vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, seinen Willen beziehen», hervor, die ihren «letzten Mittelpunkt in der Religion» finden (VPhR I 11):

In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältnis zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewusstseins und in die Region, die frei von der Beziehung auf anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist. (VPhR I 12)

Zentral für Hegels Verständnis der Religion ist die Aufhebung der «Entzweiung» der Religion «in ihrer Unmittelbarkeit», also der «Religion des unbefangenen, frommen Menschen», «mit dem freien, weltlichen Bewusstsein», dem Bewusstsein der «Werktage», wo sich der Mensch «mit seinen besonderen Interessen, mit Zwecken der Weltlichkeit überhaupt und mit der Befriedigung seiner Not beschäftigt», und dem religiösen Bewusstsein des Sonntags, «wo er dies alles beiseite legt, sich für sich sammelt und, losgebunden von dem Versenktsein in das endliche Treiben, sich selbst und dem Höheren, das in ihm ist, seinem wahren Wesen lebt» (VPhR I 16). Diese Aufhebung der Entzweiung vollzieht sich, wenn der Gegensatz von Frömmigkeit und Weltlichkeit virulent wird und sich das «*Bedürfnis einer Ausgleichung*» meldet, «für welche das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen erscheint und nicht mehr jedes von beiden ein *besonderes Reich* bildet. Dies wäre die *Versöhnung des religiösen, gediegenen Gefühls mit der Erkenntnis und Intelligenz*» (VPhR I 25).

Was mit dieser «Versöhnung» und Aufhebung der Entzweiung im Blick steht, ist die dialektische Konvergenz von Religion und Philosophie, wie sie in der *Phänomenologie des Geistes* vorgeführt wird und die Hegel in den *Vorlesungen* gewissermassen auf die Spitze treibt, indem er Philosophie und Religion identifiziert und die Philosophie schliesslich sogar als «Gottesdienst» bezeichnet.

Vielmehr, sehen wir nur näher zu, so zeigt es sich, dass in der Tat der Inhalt, das Bedürfnis und das Interesse der Philosophie mit dem der Religion ein gemeinschaftliches ist.

Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des *Nichtweltlichen*, nicht Erkenntnis

der äusserlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fliesst. Denn diese Natur muss sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. [...]

So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion; aber der Unterschied ist, dass sie es auf *eigenthümliche* Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt. (VPhR I 27–28)

Hegel gliedert seine *Vorlesungen* folgendermassen:

EINLEITUNG

- A Das Verhältniss der Religionsphilosophie zu ihren Voraussetzungen und zu Zeitprinzipien
 - I. Die Entzweiung der Religion mit dem freien, weltlichen Bewusstsein
 - II. Die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und zur Religion
 - 1. Verhältniss der Philosophie zur Religion überhaupt
 - 2. Verhältniss der Religionsphilosophie zum System der Philosophie
 - 3. Verhältniss der Religionsphilosophie zur positiven Religion
 - III. Das Verhältniss der Philosophie der Religion zu den Zeitprinzipien des religiösen Bewusstseins
 - 1. Die Philosophie und die gegenwärtige Gleichgültigkeit der bestimmten Dogmen
 - 2. Die historische Behandlung der Dogmen
 - 3. Die Philosophie und das unmittelbare Wissen
- B Vorfragen
- C Einteilung

ERSTER TEIL: DER BEGRIFF DER RELIGION

A Von Gott

B Das religiöse Verhältnis

- I. Die Notwendigkeit des religiösen Standpunktes
- II. Die Formen des religiösen Bewusstseins
 1. Die Form des Gefühls
 2. Die Anschauung
 3. Die Vorstellung
- III. Die Notwendigkeit und die Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens
 1. Die Dialektik der Vorstellung
 2. Die Vermittlung des religiösen Bewusstseins in ihm selbst
 - a. Das unmittelbare Wissen und die Vermittlung
 - b. Das vermittelte Wissen als Beobachtung und als Reflexion
 - α. Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz
 - β. Die Endlichkeit auf dem Standpunkt der Reflexion
 - γ. Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit
 - c. Übergang zum spekulativen Begriff der Religion
 3. Der spekulative Begriff der Religion

C Der Kultus

- I. Der Glaube
- II. Die Bestimmtheit und die besonderen Formen des Kultus
- III. Das Verhältnis der Religion zum Staat

ZWEITER TEIL: DIE BESTIMMTE RELIGION

Erster Abschnitt: Die Naturreligion

- I. Die unmittelbare Religion
 1. Die Zauberei
 2. Objektive Bestimmungen der Religion der Zauberei
 3. Der Kultus in der Religion der Zauberei
- II. Die Entzweiung des Bewusstseins in sich
Der metaphysische Begriff

1. Die chinesische Religion oder die Religion des Masses
 2. Die Religion der Phantasie [indische]
 3. Die Religion des Insichseins [Buddhismus, Lamaismus]
- III. Die Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit
1. Die Religion des Guten und des Lichts [Parsismus]
 2. Die syrische Religion oder die Religion des Schmerzes
 3. Die Religion des Rätsels [ägyptische]
- Zweiter Abschnitt: Die Religion der geistigen Individualität
- A Der Übergang zur Sphäre der geistigen Individualität
- B Metaphysischer Begriff dieser Sphäre
1. Der Begriff des Einen
 2. Die Notwendigkeit
 3. Die Zweckmässigkeit
- C Einteilung
- I. Die Religion der Erhabenheit [jüdische]
 - II. Die Religion der Schönheit [griechische]
 - III. Die Religion der Zweckmässigkeit oder des Verstandes [römische]

DRITTER TEIL: DIE ABSOLUTE RELIGION

- A Das Allgemeine dieser Religion
1. Die offenbare Religion
 2. Die geoffenbarte, positive Religion
 3. Die Religion der Wahrheit und Freiheit
- B Der metaphysische Begriff der Idee Gottes
- C Einteilung
- I. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich: Das Reich des Vaters
 1. Bestimmung des Elementes
 2. Absolute Duremption
 3. Dreieinigkeit
 - II. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewusstseins und Vorstellens, oder die Differenz: Das Reich des Sohnes

1. Setzen des Unterschiedes
 2. Die Welt
 3. Bestimmung des Menschen
- III. Die Idee im Element der Gemeinde: Das Reich des Geistes
1. Begriff der Gemeinde
 2. Die Realisierung der Gemeinde
 3. Die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit

Der Anfang der Religion ist seinem allgemeinen Inhalte nach der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst, dass Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von allem und dass die Religion allein das absolut wahre Wissen ist. (VPhR I 91–92)

Für Hegel ist «die Religion allein das absolut wahre Wissen». Religion ist also nicht Glauben, sondern Wissen, absolutes Wissen, und der Inhalt dieses Wissens ist, dass «Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von allem» ist. Insofern «es Resultat der Philosophie ist, dass Gott das *absolut Wahre*, das *an und für sich Allgemeine*, alles Befassende, Enthaltende und allem Bestandgebende ist» (VPhR I 92), steht am Anfang der Religionsphilosophie dieses Resultat der Philosophie: Gott. Philosophie, als deren höchste Gestalt hier die Religionsphilosophie erscheint, hat «Gott als Objekt», wobei das Verhältnis des Menschen zu Gott eine «Beziehung von Geist zu Geist» ist (VPhR I 101–102).

Dieses Verhältnis von Geist zu Geist, vom Menschen zu Gott zeigt sich in drei «Formen des religiösen Bewusstseins» (Erster Teil B II.), in drei Verhältnissen des Menschen zu Gott: 1. im religiösen Gefühl, 2. in der Anschauung und 3. in der Vorstellung Gottes. Aber in allen drei Bewusstseinsformen bleibt Gott ein Äusserliches, das heisst, im Fühlen, Anschauen und Vorstellen Gottes bleibt Gott der andere, ein dem fühlenden, anschauenden und vorstellenden Geist fremder, noch nicht als Gott erkannter und gewusster Gott. Die «Vermittlung des religiösen Verhältnisses» geschieht erst im Denken (Erster Teil B III.), das Hegel unter dem Titel «Dialektik der Vorstellung» erörtert (Erster Teil B III. 1.). Denn erst die Philosophie wandelt «das, was in der Form der Vorstellung ist, in die Form des

Begriffs» um (VPhR I 152). So ist für Hegel die Vernunft «der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause sein kann» (VPhR I 196). Mit der Religion auf dem Boden der Vernunft, mit der durch die Vernunft begründeten Religion haben wir den «spekulativen Begriff der Religion» erlangt (Erster Teil B III. 3.).

Im dritten Teil seiner *Vorlesungen* behandelt Hegel die «absolute Religion», die für ihn das Christentum ist. Sie ist der «realisierte Begriff der Religion», die «vollendete Religion», die das «Selbstbewusstsein Gottes» ist, dessen «Identität [...] vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit» (VPhR II 187). Durch diese Vermittlung ist Gott ein Gott für uns, und als solcher ist er für uns erkennbar:

Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menschen kundgetan, was er ist, und nicht bloss in einer äusserlichen Geschichte, sondern im Bewusstsein. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiss. Gott ist schlechthin offenbar. (ebd.)

Als absolute Religion ist das Christentum «die Religion der *Wahrheit und Freiheit*» (VPhR II 203). Dabei steht mit der Menschwerdung Gottes als der Signatur des Christentums die Versöhnung als Negation des Andersseins und der Entfremdung und so als Verwirklichung der Freiheit im Vordergrund:

Freiheit ist abstrakt das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden; es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die *Negation* des *Unterschiedes des Andersseins* herausgehoben; so erscheint sie in der Form der *Versöhnung*. Diese fängt damit an, dass Unterschiedene gegeneinander sind: Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, – eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich ineinander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seiendes, sondern Tätigkeit. Alles dies, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Prozess und daher nicht in einem einfachen Satz

auszusprechen ohne Einseitigkeit. Die *Hauptvorstellung* ist die von der *Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*: Gott ist Mensch geworden. (VPhR II 203–204)

Diese in der Menschwerdung Gottes wirklich gewordene Befreiung und Freiheit ist für Hegel das «Resultat der ganzen Philosophie» (VPhR II 203), denn «Freiheit ist die Bestimmung des Selbstbewusstseins» (VPhR II 205).

Die absolute Religion wird am Leitfaden der Trinitätslehre entfaltet, in der Gott zunächst «in seiner ewigen Idee an und für sich», als «Vater», gedacht wird, dann als ewige Idee «im Elemente des Bewusstseins oder Vorstellens», als «Differenz», das heisst als «Sohn», und schliesslich «im Element der Gemeinde» (Dritter Teil I.–III.). Gott Vater ist «Gott sozusagen vor oder ausser Erschaffung der Welt», er ist «nur die abstrakte Idee» Gottes (VPhR II 218), noch nicht der dreieinige Gott, der Geist, «Prozess», «Bewegung, Leben» und «ewige Liebe» ist: «Der heilige Geist ist die ewige Liebe» (VPhR II 221). Dies ist er erst in seiner Menschwerdung und seinem Tod und seiner Auferstehung als dem «Tod des Todes»:

Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist tot – dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die *Negation selbst in Gott* ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. – Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die *Umkehrung* ein; Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil. [Dazu «aus dem eigenhändig von Hegel geschriebenen Hefte von 1821»:] Es ist dies die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. [...] Die Überwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dies Negative des Negativen, welches also das Negative selbst in sich erhält. Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur

die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten.

[wieder im Text:] [...] Der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. [...]

Der schmachvolle Tod [...] ist [...] zugleich die *unendliche Liebe*. Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heisst es. (VPhR II 291–292)

Der Heilige Geist schliesslich bedeutet den «Übergang des Glaubens in das Wissen, *Veränderung, Verklärung* des Glaubens in der Philosophie» (VPhR II 306). In diesem Abschnitt, der den Schlussstein der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bildet, thematisiert Hegel die «Gegensätze», das heisst die Antagonisten (1) der absoluten Religion und (2) der Philosophie:

(1) Gegenspielerin der absoluten Religion ist die «mohammedanische Religion», die wie die jüdische und die christliche eine «geistige Religion» ist, aber deren Verehrung des absolut Einen das Konkrete und Menschliche der Religion depotenziert:

Der Gegensatz des Christlichen und Mohammedanischen ist, dass in Christus die Geistigkeit konkret entwickelt ist und als Dreieinigkeit, d.h. als Geist gewusst wird und dass die Geschichte des Menschen, das Verhältnis zu dem Einem, konkrete Geschichte ist [...]. Der Mohammedaner hasst und verbannt alles Konkrete; Gott ist der absolut Eine, wogegen der Mensch keine Partikularität, keine Eigentümlichkeit für sich behält. (VPhR II 336–337)

(2) Die «Gegensätze» oder Antagonisten der Philosophie sind (a) die «Kirche» und (b) die «Aufklärung» (VPhR II 340).

(a) Hegel verwendet den Ausdruck «Kirche», um diesen ersten Antagonisten der Philosophie zu bezeichnen, nicht den Ausdruck «Gemeinde» oder «Gemeine», in der er die höchste Gestalt der absoluten Religion verwirklicht sieht (Dritter Teil III.). Die Kirche pflegt jene «unbefangene Frömmigkeit», die der Philosophie nicht bedarf:

«sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittels dieser Wahrheit». Auch wenn der Glaube den «wahrhaften Inhalt» hat, «fehlt ihm noch die Form des Denkens». «Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt [der Religion] sich bewähren und beglaubigen soll.» (VPhR II 341)

(b) Eine noch grössere Widersacherin der Philosophie ist in Hegels Sicht die «Eitelkeit des Verstandes» der religionskritischen Aufklärung, die uns bereits als prominente Gestalt des Geistes in der *Phänomenologie* (VI. B. II.) begegnet ist und die die Identität von Philosophie und Theologie, das heisst die «Vernunft der Religion» dementiert:

Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie; sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, dass das Zeugnis des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen. (VPhR II 341)

VII. Die Religion

Schauen wir uns zunächst den ersten Abschnitt im Vorspann des Religionskapitels der *Phänomenologie des Geistes* an:

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im allgemeinen als *Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft* und *Geist* unterscheiden, ist zwar auch die *Religion* als Bewusstsein des *absoluten Wesens* überhaupt vorgekommen, – allein vom *Standpunkte des Bewusstseins* aus, das sich des absoluten Wesens bewusst ist; nicht aber ist das absolute Wesen *an und für sich selbst*, nicht das Selbstbewusstsein des Geistes in jenen Formen erschienen. (PhG 495)

Bereits in den «bisherigen Gestaltungen», das heisst im Bewusstsein (Kapitel I.–III.), im Selbstbewusstsein (IV.), in der Vernunft (V.) und im Geist (VI.), ist die Religion präsent («vorgekommen»), und

zwar «als Bewusstsein des *absoluten Wesens*», das heisst als Bewusstsein von Gott. Aber Gott oder das absolute Wesen ist in diesen Bewusstseinsgestalten noch nicht «*an und für sich selbst*, nicht das Selbstbewusstsein des Geistes in jenen Formen erschienen». Was mit dieser Differenz zwischen der Präsenz der Religion im Bewusstsein von Gott und dem «Erscheinen» Gottes «*an und für sich selbst*» angesprochen ist, ist das noch nicht vorhandene Wissen von Gott in den vorangegangenen Gestalten:

Schon das *Bewusstsein* wird, insofern es *Verstand* ist, Bewusstsein des *Übersinnlichen* oder *Inneren* des gegenständlichen Daseins. Aber das Übersinnliche, Ewige, oder wie man es sonst nennen mag, ist *selbstlos*, es ist nur erst das *Allgemeine*, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu sein. (ebd.)

Das Bewusstsein des Übersinnlichen und Ewigen ist noch nicht dessen Wissen, es ist noch nicht «der sich als Geist wissende Geist». Dies lässt sich unterschiedlich betonen: der sich als *Geist* wissende *Geist* – um die Identität des Geistes, der sich weiss, auszusagen. Oder: der sich als Geist *wissende* Geist – um das *Wissen* des Geistes als Geist auszusagen, wobei der wissende Geist über den blossen Geist an sich hinausgegangen ist. Dies, also die Differenz zwischen dem Geist und dem sich wissenden Geist, steht hier im Blick, nicht die Identität des Geistes als Geist. Die Sphäre oder Gestalt der Religion in der *Phänomenologie des Geistes* ist also dadurch gekennzeichnet, dass der Geist – gewissermassen das absolute Wissen antizipierend – sich als Geist *weiss*:

Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes reines *Selbstbewusstsein*. Diejenigen Gestalten desselben, die betrachtet worden – der wahre, der sich entfremdete und der seiner selbst gewisse Geist –, machen zusammen ihn in seinem *Bewusstsein* aus, das seiner *Welt* gegenüber tretend in ihr sich nicht erkennt. Aber im Gewissen unterwirft er sich wie seine gegenständliche Welt überhaupt, so auch seine Vorstellung und seine bestimmten Begriffe und ist nun bei sich seiendes Selbstbewusstsein. (PhG 496–497)

Im Gang der *Phänomenologie des Geistes* gelangt der Geist in der Religion (VII.) zu sich selbst: Er ist «ist nun bei sich seiendes Selbstbewusstsein». Den Übergang von der Welt zum Wissen bildet, worauf Hegel hier ausdrücklich hinweist, das Gewissen. «Der sich selbst wissende Geist»: Das Sich-selbst-Wissen erscheint als das, worin sich die Bewusstseinsformen des Geistes (VI.) und der Religion (VII.) unterscheiden. Die Religion ihrerseits ist eine Gestalt des absoluten Geistes: in der *Phänomenologie* die erste, aus dem Gewissen hervorgehende Gestalt, in der *Enzyklopädie* kommt die Kunst gewissermaßen dazwischen, so dass dort die für den Gang der *Phänomenologie* wichtige Linie vom Gewissen als der höchsten Form der «Moralität» oder «des seiner selbst gewissen Geistes» (VI. C. c.) zur Religion nicht mehr gezogen werden kann. Die Differenz zwischen dem Geist und dem absolute Geist, zunächst als Religion, ist also die Differenz zwischen der Gewissheit und dem Wissen: Der Geist als «Moralität» und als deren höchste Gestalt, als Gewissen, ist «der seiner selbst gewisse Geist», und die Religion als (hier die erste) Gestalt des absoluten Geistes ist «der sich als Geist wissende Geist». Dieser Schritt von der Selbstgewissheit zum Wissen ist der Schritt vom Geist zum absoluten Geist.

Mit den Formen religiöser Selbstgewissheit stehen vor allen die «vorchristlichen» Religionen im Blick, namentlich die Religion der Griechen:

Hingegen in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion, und zwar die *Religion der Unterwelt*; sie ist der Glaube an die furchtbare unbekannte Nacht des *Schicksals* und an die Eumenide des *abgeschiedenen Geistes* [...] (PhG 495)

Im Schicksal wissen wir nicht, was uns geschieht. Das Furchtbare am Schicksal ist, dass wir ihm ausgeliefert sind, ohne die Gründe dafür zu wissen, warum es uns trifft. Das Schicksal ist unberechenbar. Das Schicksal als Handeln der Götter bleibt undurchschaubar wie die Nacht. Diese Religionsform des Schicksalsglaubens, die Hegel als «Religion der Unterwelt» bezeichnet, wird abgelöst von der Umkehrung der Unterwelt gewissermaßen in die Überwelt, den Himmel.

Dieser Glaube an das Nichts der Notwendigkeit und an die Unterwelt wird zum *Glauben* an den *Himmel*, weil das abgeschiedene Selbst mit seiner Allgemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, auseinanderschlagen und so sich klar werden muss. Dieses *Reich* des Glaubens aber sahen wir nur im Elemente des Denkens seinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in seinem Schicksale, nämlich in der *Religion der Aufklärung* untergehen. In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so, dass das Selbstbewusstsein diesseits befriedigt steht und das übersinnliche, das *leere*, nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiss. (PhG 496)

Der Glaube an den Himmel sieht sich seinerseits durch die Religionskritik der Aufklärung in Frage gestellt. Das «Reich des Glaubens» geht in der «Religion der Aufklärung» unter. Der Himmel der Religion der Aufklärung ist «leer», so dass das Jenseits weder zu erkennen noch zu fürchten ist. Es gibt für die Aufklärung an den himmlischen Dingen nichts zu erkennen, und es gibt daher auch nichts zu fürchten. Was von der entleerten Religion der Aufklärung übrigbleibt – oder: worin die Religion der Aufklärung gipfelt –, ist die Moralität («Religion der Moralität», ebd.): das Gewissen, die letzte Gestalt des Geistes, bevor er in der Religion absoluter Geist wird. Im Gang der *Phänomenologie* durchläuft die Religion, bevor sie sich als Geist weiss und in das absolute Wissen oder die Philosophie übergeht, drei Gestalten: als natürliche Religion (A.), als Kunstreligion (B.) und als offenbare Religion (C.).

Werfen wir zunächst einen Blick auf den dreistufigen Aufbau des Religionskapitels, das strukturiert wird durch die Sukzession der Phänomene Natur, Kunst und Offenbarung. Die Natur, φύσις, ist dasjenige, zu dem die Kunst, τέχνη, sich negativ verhält. Kunst ist Bearbeitung der Natur, Arbeit ist Produktion. Ihr Resultat, das Produkt, ist das, was sich am Ende des Prozesses zeigt: das Offenbare – im phänomenologischen Sinn.

Religion als kulturelle Praxis und Gestalt des absoluten Geistes folgt dieser Bewegung: von der natürlichen Religion im «Orient»

über die Kunstreligion der Griechen zur offenbaren Religion, dem Christentum. Diese phänomenologische Systematik und Dialektik liegt auch Hegels Geschichtsphilosophie zugrunde: von der orientalischen über die griechisch-römische zur christlich-germanischen Welt, das heisst Europa:

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Für die Weltgeschichte ist ein Osten κατ' ἐξοχὴν vorhanden, da der Osten für sich etwas ganz Relatives ist; denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum, sondern sie hat vielmehr einen bestimmten Osten, und das ist Asien. Hier geht die äusserliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewusstseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit. Der Orient wusste und weiss nur, dass *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, dass *Einige* frei seien, die germanische Welt weiss, dass *Alle* frei sind. (VPhG 134)

Der Weltgeist zieht von China und Indien über Persien, Syrien, Judäa und Ägypten nach Griechenland und Rom, wo sich das Christentum niederlässt, das den Beginn der «christlich-germanischen Welt» markiert, zu der Hegel ebenfalls den «Mohammedanismus» zählt, dessen weltgeschichtliche Relevanz er akzentuiert:

Wenn also im Abendlande dieser lange Prozess der Weltgeschichte beginnt, welcher zur Reinigung zum konkreten Geiste notwendig ist, so ist dagegen die Reinigung zum abstrakten Geiste, wie wir sie gleichzeitig im Osten sehen, schneller vollbracht. Diese bedarf des langen Prozesses nicht, und wir sehen sie schnell und plötzlich in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts im *Mohammedanismus* erstehen. (VPhG 428)

Bei Hegel erscheint der Islam als dem frühmittelalterlichen Christentum überlegen:

Während auf der einen Seite die europäische Welt sich neu gestaltet, die Völker sich darin festsetzen, um eine nach allen Seiten hin ausgebildete Welt der freien Wirklichkeit hervorzubringen, und ihr Werk damit beginnen, alle Verhältnisse auf eine partikuläre Weise zu bestimmen und mit trübem, gebundenem Sinne, was seiner Natur nach allgemein und Regel ist, zu einer Menge zufälliger Abhängigkeiten, was einfacher Grundsatz und Gesetz sein sollte, zu einem verwickelten Zusammenhang zu machen, kurz während das Abendland anfängt, sich in Zufälligkeit, Verwicklung und Partikularität einzuhausen; so musste die entgegengesetzte Richtung in der Welt zur Integration des Ganzen auftreten, und das geschah in der *Revolution des Orients*, welche alle Partikularität und Abhängigkeit zerschlug und das Gemüt vollkommen aufklärte und reinigte, indem sie nur den abstrakt Einen zum absoluten Gegenstande und ebenso das reine subjektive Bewusstsein, das Wissen nur dieses Einen zum einzigen Zwecke der Wirklichkeit – das Verhältnislose zum Verhältnis der Existenz – machte. (VPhG 428–429)

Der Mohammedanismus als die «Revolution des Orients» hat dank seines rigiden Monotheismus («indem sie nur den abstrakt Einen zum absoluten Gegenstande [...] machte») den Partikularismus der europäischen Welt überwunden («zerschlug»). In Hegels geschichtsphilosophischer Sicht sind im Islam des 7. Jahrhunderts Französische Revolution und Aufklärung («das Gemüt vollkommen aufklärte und reinigte») präformiert.

Die erste Phase der christlich-germanischen Welt kulminiert im Reich Karls des Grossen, die zweite Phase ist das Mittelalter, die dritte Phase ist die von Hegel so genannte «neue Zeit», die mit der Reformation beginnt und mit der Aufklärung und der Französischen Revolution endet. Der Weg der Weltgeschichte von Osten nach Westen ist ein Weg fortschreitender Freiheit: Einer – Einige – Alle, «denn die Weltgeschichte ist nichts [anderes] als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit» (VPhG 539–540). Aber der Weg von der «Idee der Freiheit, welche nur ist als das Bewusstsein der Freiheit» (VPhG 540), zur wirklichen Freiheit Aller ist ein langer Weg, an

dessen Ende die Geschichte der Menschheit noch nicht angekommen ist. Dieser Gedanke scheint Hegel nicht fremd zu sein, wenn er am Ende der Einleitung seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* das Ende der Geschichte in die Ewigkeit transponiert:

Die Freiheit hat die Handhabe gefunden, ihren Begriff wie ihre Wahrheit zu realisieren. Dieses ist das Ziel der Weltgeschichte, und wir haben den langen Weg zu machen, der eben übersichtlich angegeben ist. Doch Länge der Zeit ist etwas durchaus Relatives, und der Geist gehört der Ewigkeit an. Eine eigentliche Länge gibt es für ihn nicht. (VPhG 141)

Die Entwicklung der religiösen Gestalten des absoluten Geistes in der *Phänomenologie* folgt diesem Gang der Weltgeschichte. Bei der «natürlichen Religion» (A.) steht die orientalische Religion im Blick, bei der «Kunstreligion» (B.) die Religion der griechischen und römischen Antike und bei der «offenbaren Religion» (C.) das Christentum.

A. Die natürliche Religion

Der Aufbau des Teils über die natürliche Religion, die Abfolge ihrer Gestalten ist wiederum dreistufig: a. Das Lichtwesen, b. Die Pflanze und das Tier, c. Der Werkmeister. Die erste Gestalt der natürlichen Religion, das «Lichtwesen», lässt an verschiedene Aspekte denken. Zunächst an *ex oriente lux*: Im Orient, im Osten, so schreibt Hegel im oben (S. 235–236) zitierten Abschnitt aus der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, «geht die äusserliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter» (VPhG 134). Licht steht am Anfang des absoluten Geistes, der Geist wird erleuchtet vom Licht. Und Aufklärung, *Enlightenment*, *Lumières*, *Illuminismo* ist das Ziel und Ende dieser Erleuchtung: «dafür steigt aber hier [das heisst: im Westen] die innere Sonne des Selbstbewusstseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet» (ebd.). Das Licht zieht sich durch alle Gestalten des absoluten Geistes bis hin zur Philosophie durch.

In den *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* erscheint die persische Religion als die «Religion des Guten oder des Lichts»; sie markiert zusammen mit der syrischen Religion als der «Religion des Schmerzes» und der ägyptischen «Religion des Rätsels» die «Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit» (Zweiter Teil: Erster Abschnitt III.) – auch in der Religion ist, wie in der Weltgeschichte, die Freiheit das Ziel.

Die persische Religion ist eine prägnostische Religion des Lichts, die sich auch im alttestamentlichen Schöpfungsmythos wiederfindet. Nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen hatte, war diese noch *תהו ובהו*, Tohuwabohu (Gen 1,2), jenes Chaos der Finsternis. Das von Gott geschaffene Chaos wird erst Kosmos durch Gottes Logos, denn nachdem Gott *geschaffen* hat, *spricht* er. Und sein erstes Wort ist bekanntlich: «Es werde Licht! Und es ward Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht.» (Gen 1,3–5) Diese Genesisstelle dürfte Hegel am Anfang des Abschnitts über das Lichtwesen (a.) im Blick haben:

Der Geist, als das *Wesen*, welches *Selbstbewusstsein* ist – oder das selbstbewusste Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weiss –, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewusstseins sich gibt, nur erst *sein Begriff*; und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Dasein seiner Momente als selbständiger Gestalten das schöpferische Geheimnis seiner Geburt. (PhG 505)

Gottes Schöpfung ist «nur erst» der «Begriff» seines Selbstbewusstseins und als Begriff die «Nacht seines Wesens» – «und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser» (Gen 1,2). Gegen diese Nacht des blossen Begriffs ist der Tag – «und nannte das Licht Tag» (ebd.) – die «Entfaltung» des Begriffs, das Offenbarwerden des Selbstbewusstseins im Christus des Johannesevangeliums: «Und das Licht scheint in der Finsternis» (Joh 1,5) – «Ich bin das Licht der Welt.» (Joh 8,12) Indem Hegel auf eine eindeutige Zuordnung des Lichtwesens zur persischen Religion

verzichtet, also hier nicht das Geschäft der Religionsphilosophie, sondern das der Phänomenologie des absoluten Geistes als Religion betreibt, gelangen alle jüdischen, gnostischen, manichäischen und selbst die christlichen Gestalten des Lichtwesens in den Blick.

Dies gilt auch für die zweite Gestalt der natürlichen Religion, die Blumen- und Tierreligion (b. Die Pflanze und das Tier), mit der religionsgeschichtlich die indische Religion, der Buddhismus wie auch Aspekte der ägyptischen Religion angesprochen sind. Religionsphänomenologisch steht, und das explizit, der «Pantheismus» im Blick. Gott ist nicht mehr nur Licht, Gott ist Natur. Der Pantheismus bedeutet, so Hegel, den «Tod der Abstraktion» (PhG 507). Diese Negativität zeigt sich in der natürlichen Wildheit des Tierischen, in der Gestalt des Hobbesschen Naturzustandes, in der die Menschen noch tierisch sind – «homo homini lupus» (De cive, sig. ã ij^v) – und «sich auf den Tod bekämpfen» (PhG 507) – «bellum omnium in omnes» (De cive, 9):

Das *wirkliche* Selbstbewusstsein dieses zerstreuten Geistes ist eine Menge einzelner ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Hasse sich auf den Tod bekämpfen und bestimmter Tiergestalten als ihres Wesens sich bewusst werden, denn sie sind nichts anderes als Tiergeister, sich absondernde, ihrer ohne Allgemeinheit bewusste Tierleben. (PhG 507–508)

Das Tierische wird schliesslich durch das menschliche Tun überwunden; der Eintritt in die Zivilisation wird nicht in einem Gesellschaftsvertrag besiegt, sondern erfolgt durch Arbeit.

Über die nur zerreisenden Tiergeister behält daher der Arbeitende die Oberhand, dessen Tun nicht nur negativ, sondern beruhigt und positiv ist. (PhG 508)

Der arbeitende Geist ist nicht destruktiv wie die «zerreisenden Tiergeister» und erscheint hier nicht nur als Negativität. Zwar verhält sich Arbeit «negativ» zur Natur; aber als Produktivität ist sie «positiv», indem sie die unbändige Natur «beruhigt». Der Arbeitende ist der «Werkmeister» des dritten Abschnitts (c.) der natürlichen Religion: «Der Geist erscheint also hier als der *Werkmeister*» (PhG 508).

Auch dieser Titel ist, wenn man ihn religionsgeschichtlich und nicht religionsphänomenologisch fasst, mehrdeutig. Im Blick steht die ägyptische Religion. Der Werkmeister baut «Pyramiden und Obeliken» – «instinktartiges Bauen, wie die Bienen ihre Zellen bauen» (PhG 508) –, die er zur «beseelteren Form» «ausarbeitet»: «Wurzel der freien Architektur» (PhG 510). Im Werkmeister als Architekten ist aber auch der Schöpfergott angesprochen. Aber eindeutig ist der Titel des Werkmeisters nicht: Im Alten Testament ist er zwar die Menschenhand, die den Götzen erschafft – «Verflucht sei, wer einen Götzen oder ein gegossenes Bild macht, ein Greuel für den Herrn, ein Werk von den Händen der Werkmeister, und der es heimlich aufstellt.» (Dtn 27,15) –, aber er ist nicht durchweg nicht negativ konnotiert: Der Tempel, das Haus Gottes, und seine prächtige Ausstattung ist ein «Werk durch die Hand der Werkmeister» (1 Chr 29,5).

C. Die offenbare Religion

Es mag einem religionskritischen und religionspluralistischen Publikum als anstössig erscheinen, wenn Hegel geltend macht, dass die wahre Religion, das heisst die Gestalt der Religion, in der das absolute Wissen oder die Philosophie präformiert ist, exklusiv die christliche Religion sein soll, die ihren Höhepunkt in der Reformation Luthers findet. Demgegenüber mag es für ein religiöses Publikum, wenn nicht anstössig, so doch überflüssig sein, den christlichen Glauben in das systematische Korsett einer spekulativen Theologie und Philosophie zwingen zu wollen. Die religionskritische und religionspluralistische Partei könnte Hegels Verbindung von Religion und Philosophie als Rückfall in mittelalterliches Denken kritisieren, die religiöse Partei ihm hingegen die philosophische Säkularisierung, Rationalisierung und schliesslich Destruktion christlicher Glaubensinhalte vorhalten. Ich denke, beide Positionen greifen zu kurz. Wer die religiösen Wurzeln und Implikationen der Philosophie leugnet, versteht die Fragen nicht, auf welche die Philosophie Antworten zu geben versucht. Und die Überführung religiöser Inhalte in die

Philosophie muss nicht zwingend das Ende von Religion und Glauben bedeuten.

Worin besteht nun der Inhalt der «offenbaren Religion»? Was offenbart wurde und insofern im Christentum offenbar ist, ist die Menschwerdung Gottes:

Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder dass es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. (PhG 552)

Die Menschwerdung Gottes bedeutet philosophisch und phänomenologisch, dass die Substanz (Gott) «Subjekt oder Selbst» (Mensch) wird (ibid.). Diesen Anspruch hat Hegel bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie* geltend gemacht «Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.» (PhG 22–23) Die Menschwerdung Gottes bedeutet also die radikale Konkretisierung der Substanz, ihre «vollkommene Entäusserung» und Verendlichung bis hin zum wirklichen Verlust im Tod: «Es ist das Bewusstsein des Verlustes aller *Wesenheit* in *dieser Gewissheit* seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbst; es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, dass *Gott gestorben ist*.» (PhG 547)

In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, dass gewusst wird, was es ist. Es wird aber gewusst, eben indem es als Geist gewusst wird, als Wesen, das wesentlich *Selbstbewusstsein* ist. – Dem *Bewusstsein* ist in seinem Gegenstand dann etwas geheim, wenn er ein *Anderes* oder *Fremdes* für es ist und wenn es ihn nicht als *sich selbst* weiss. Dies Geheimsein hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewusstseins ist; denn so ist er als *Selbst* in seinem Verhältnisse zu ihm; d.h. dieses weiss unmittelbar sich darin, oder es ist sich in ihm offenbar. Es selbst ist sich nur in der eigenen Gewissheit seiner offenbar; jener sein Gegenstand ist das *Selbst*, das Selbst aber ist kein Fremdes,

sondern die untrennbare Einheit mit sich, das unmittelbar Allgemeine. Es ist der reine Begriff, das reine Denken oder *Fürsichsein*, das unmittelbar *Sein* [ist] und damit *Sein für Anderes* und als dieses *Sein für Anderes* unmittelbar in sich zurückgekehrt und bei sich selbst; es ist also das wahrhaft und allein Offenbare. (PhG 552–553)

Offenbarung und Offenbarsein gewinnen hier eine erkenntnistheoretische Dimension. Insofern sich Gott als Mensch offenbart, wird er gewusst – nicht bloss geglaubt. Dadurch wird das in der katholischen Messe heraufbeschworene «Geheimnis» des Glaubens aufgedeckt: «Dies Geheimsein hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewusstseins ist». Die Offenbarung offenbart das Geheimnis, die Menschwerdung Gottes, die als Offenbarung eben kein Geheimnis mehr ist. Gott ist nicht ein «*Anderes* oder *Fremdes*», sondern seine Offenbarung ist «*Sein für Anderes*». Darin sind die Dimensionen der Vermittlung, Mitteilung und Kommunikation angesprochen.

Im Teil über die offenbare Religion thematisiert Hegel aus phänomenologischer Perspektive Kernstücke der christlichen Glaubenslehre, die ich im Folgenden unter die Stichwörter «Gott als Erschaffer der Welt», «Gott als Mensch», «Gott als Gemeinschaft», «Das Böse: Schuld und Sünde», «Tod und Auferstehung» fasse. In dieser Ordnung ist unschwer der Aufbau der christlichen Glaubensbekenntnisse, des Apostolikums und des Nizäno-Konstantinopolitanums, zu erkennen.

Gott als Erschaffer der Welt

Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich *ein Anderes* oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das *unmittelbare Dasein*. Er *erschafft* also eine Welt. Dieses *Erschaffen* ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung oder dafür, dass das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstrakte ist, vielmehr das Negative und hiermit sich Entgegengesetzte oder *Andere* ist; – oder weil,

um dasselbe noch in einer anderen Form zu sagen, das als *Wesen* Gesetzte die einfache *Unmittelbarkeit* oder das *Sein* ist, aber als *Unmittelbarkeit* oder *Sein* des Selbsts entbehrt und also, der Innerlichkeit ermangelnd, *passiv* oder *Sein für Anderes* ist. – Dies *Sein für Anderes* ist zugleich *eine Welt*; [...] (PhG 561–562)

Der Anfang der alttestamentlichen Schöpfungserzählung – :**בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ**: «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (Gen 1,1) – wird aus der Perspektive des Prologs zum Johannesevangelium gelesen: «Im Anfang war das Wort (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)» (Joh 1,1). Gott oder der Geist ist zunächst der «nur ewige oder abstrakte Geist», jener Geist, der noch nicht wirklich ins Dasein getreten ist. Die Welt ist ja noch Chaos, Tohuwabohu, das Reich der Finsternis («es war finster auf der Tiefe», Gen 1,2) und der Geist nicht wirklich und nicht wirklich tätig: «und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser» (ebd.). Der schwebende Geist tut eigentlich nichts – wirklich wird der Geist und wirklich wird die Welt in der Schöpfungserzählung erst nach dem Erscheinen des Lichts (Gen 1,3) und nach dem Sechstageswerk Gottes.

Indem der ewige und abstrakte Geist sich anders wird, sich entäussert, tritt er ins Dasein – er schwebt nicht mehr auf dem Wasser – und erschafft sich eine Welt. Diese Welt ist die Entäusserung, das Andere Gottes, die Schöpfung die Entäusserung und das Andere des Geistes. Das Sein-für-Anderes hat die Struktur der Offenbarung. Gott als Geist offenbart sich in der Welt. Ein weltloser Gott und Geist ist abstrakt und unwirklich. Der weltlose Gott ist der Gott vor der Erschaffung der Welt, der Gott, den Hegel in der Einleitung zur *Wissenschaft der Logik* anspricht:

Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.* (WL I 44)

Was philosophisch relevant ist an dieser Perspektive des Erschaffens als Sich-anders-Werden des Geistes, ist das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Zunächst tut der abstrakte Geist gar nichts, sondern er wird sich anders und tritt damit ins Dasein und in die Welt, die er selbst erschafft. Wir haben also nicht hier den Geist als das Subjekt und dort die Welt als das Objekt, das vom Geist erschaffen, erkannt und beherrscht wird, sondern die Welt ist Entäusserung des Geistes, seine Konkretisierung, das Dasein des Geistes, «*der daseiende Geist*» (PhG 562). Das Subjekt entlässt gewissermassen das Objekt als *sein* Anderes aus sich, lässt es aus sich hervorgehen. Der «nur ewige und abstrakte Geist» oder das «reine Denken» (PhG 561), also Gott vor der «Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes» (WL I 44), ist in Bezug auf den (wirklichen) Geist «das Negative und hiermit sich Entgegengesetzte oder *Andere*» (PhG 561). Die Dynamik des Erschaffens verdankt sich also nicht dem Gerichtetsein des Subjekts auf ein ihm äusserliches Objekt, sondern, der inhärenten Dynamik einer Negativität des Abstrakten, das zur Konkretion drängt. Der (abstrakte) Geist wird also in seiner Entäusserung und Offenbarung das, was er ist, nämlich konkret.

Gott als Mensch

Gott oder der Geist entäussert sich in der Erschaffung der Welt, das heisst «der Natur und eines endlichen Geistes» (WL I 44), und indem er selbst dieser endliche Geist, also Mensch wird. Beide Entäusserungen sind Akte des Sich-Offenbarens: So wie sich der Geist oder Gott in der Welt als seinem Anderen offenbart, so offenbart er sich in einem einzelnen, wahren, konkreten Menschen.

Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des *sinnlichen Seins*. Er ist der *unmittelbar* gegenwärtige Gott; dadurch geht sein *Sein* in *Gewesensein* über. (PhG 555)

Hier ist der christliche Gedanke und das religiöse Phänomen der Menschwerdung Gottes fassbar: «Und das Wort ward Fleisch»

(Joh 1,14) – «Er, der in göttlicher Gestalt war, [...] entäusserte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.» (Phil 2,6–7) Offenbarung wird hier als Entäusserung, als Sichanderswerden des göttlichen Geistes gefasst. Die Bewegung der Entäusserung ist die gleiche wie bei der Erschaffung der Welt: Der Geist wird sich selbst anders und tritt ins Dasein: Er wird Mensch, «sinnliches Sein» (PhG 555). Das Andere des Geistes ist das «Fleisch», der Körper. «Er ist der *unmittelbar* gegenwärtige Gott» (ebd.). Der Logos ist der Geist und das Fleisch der Körper als der Körper *seines* Geistes, als das «sinnliche Sein» des Geistes. Diese unmittelbare Präsenz des Geistes als Körper ist sein Wesen. Der Satz «Er ist der *unmittelbar* gegenwärtige Gott; dadurch geht sein *Sein* in *Gewesensein* über» (ebd.) rekurriert auf die aristotelische Wesensontologie. Wesen als «Gewesensein» ist eine wörtliche Übersetzung der Bestimmung der οὐσία, des Wesens als τὸ τί ἦν εἶναι (Met. 1042a14 u. 17): das, was Sein war. Wissen von Gewesenen, Erkennen ist Vergegenwärtigung und Erinnerung. Platons ἀνάμνησις als erinnernde Vergegenwärtigung (vgl. Men. 81d u. 85d) ist das, was kultisch im Abendmahl gefeiert wird – die Liturgiewissenschaft benutzt ebenfalls den Begriff der Anamnese: sinnliche, konkrete Vergegenwärtigung Christi in Brot und Wein, Vergegenwärtigung auch des Sühneopfers und damit der Versöhnung als Aufhebung des Sündenfalls.

Gott als Gemeinschaft

Gott oder der Geist entäussert sich dreifach: in der Erschaffung der Welt, in seiner Menschwerdung und in der «Gemeine», das heisst der Kirche in ihrer konkreten und wahren Gestalt als christliche Gemeinschaft – nicht als jene Institution, die Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* als Antagonistin der Philosophie namhaft macht. In Hegels phänomenologischer Darstellung entsteht die Gemeine nicht aus pfingstlicher Ausgiessung des Heiligen Geistes, sondern unmittelbar aus der Christologie der Versinnlichung und Konkretisierung des Geistes nach dessen Verschwinden:

In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins des als absoluten Wesens Gewussten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als *das allgemeine Selbstbewusstsein* der Gemeinde, das in seiner eignen Substanz ruht, so wie diese in ihm allgemeines Subjekt ist; nicht der Einzelne für sich, sondern zusammen mit dem Bewusstsein der Gemeinde, und das, was er für diese ist, ist das vollständige Ganze desselben. (PhG 556)

Was Hegel in diesem Abschnitt thematisiert, ist Christi Himmelfahrt. Der menschengewordene Gott verschwindet, ist nicht mehr unmittelbar, sinnlich da. Die absolute Negativität des Verschwindens des Einzelnen wird aber aufgehoben durch den Geist als «das allgemeine Selbstbewusstsein der Gemeinde»; «der Geist bleibt unmittelbares Selbst» – unmittelbar und sichtbar im Sinne der paulinischen Theologie von der christlichen Gemeinschaft als Leib Christi: «Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied.» (1 Kor 12,27) Die christliche Gemeinde mit ihrem «allgemeinen Selbstbewusstsein» ist die Konkretion der Intersubjektivität – «allgemeines Subjekt»: «nicht der Einzelne für sich, sondern zusammen mit dem Bewusstsein der Gemeinde, und das, was er für diese ist, ist das vollständige Ganze desselben» (PhG 556).

Mit Blick und Ausblick auf die Philosophie und das absolute Wissen, dem in der *Phänomenologie des Geistes* die Religion vorangeht, ist in der Phänomenologie der Gemeinde oder der Kirche nicht nur das Verschwinden des in den Himmel aufgefahrenen Christus und seine leibliche Vergegenwärtigung im Gottesdienst und in den Sakramenten ausgesprochen, sondern auch, dass die Gemeinde jenes konkrete Allgemeine ist, das «das vollständige Ganze» des Geistes bildet. Dies geht im absoluten Wissen natürlich nicht verloren. Wie lebendige Religion auf die Gemeinde ist lebendige Philosophie als höchste Gestalt des absoluten Geistes ist auf die Gemeinschaft Philosophierender angewiesen. Die Philosophie – auch wenn Hegel sie in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* als «in der Tat selbst Gottesdienst» bezeichnen wird (VPhR I 28) – erschöpft sich dabei aber nicht im Lobpreis und andächtiger Anbetung des Absoluten und Wahren,

sondern sie ist eher, um eine schöne Metapher Kants aus der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aufzugreifen, mit einem «Kampfplatz endloser Streitigkeiten» (AA IV 7) zu vergleichen. Aber das kennen wir ja eigentlich schon von der Religion ...

Das Böse – Schuld und Sünde

Die beiden grossen Themen am Schluss des Religionskapitels der *Phänomenologie des Geistes* sind das Böse oder die Sünde und der Tod. Theologisch ist das durchaus plausibel: Es wird der Bogen gespannt vom Sündenfall zum Tod – «Denn der Sünde Sold ist der Tod» (Röm 6,23). Aber: Was wird philosophisch in den Themen des Bösen und des Todes verhandelt? Beide Phänomene, das Böse und der Tod, sind Negationen: Negation des Guten, Negation des Lebens. Es sind Übel, von Leibniz thematisiert als «mal moral» und «mal physique» (*Théodicée*, 115).

Zunächst zum Bösen: Aus phänomenologischer Perspektive ist die Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder vielmehr böse sei, falsch gestellt. Für die *Phänomenologie* ist auch nicht das in der *Théodicée* verhandelte theologische Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt relevant. Im Religionskapitel thematisiert Hegel vielmehr die in diesem theologischen Problem steckende philosophische Frage nach der Möglichkeit und dem Ursprung des Bösen. Die von Leibniz formulierte Frage «Si Deus est, unde malum?» (ebd., 114) lässt sich also reduzieren auf die blosse Frage: Unde malum? Woher kommt das Böse? Hegel geht die Beantwortung dieser Frage aus prälapsarischer Perspektive an:

Die Welt ist aber nicht nur dieser auseinander in die Vollständigkeit und deren äussere Ordnung geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dieses an ihr ebenso vorhanden: der *daseiende Geist*, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewusstsein hat und sich als Anderes oder als Welt von sich unterscheidet. – Wie dieses einzelne Selbst so unmittelbar erst gesetzt ist, ist es noch nicht *Geist für sich*; es ist also nicht *als* Geist; es kann *unschuldig*, aber nicht wohl *gut* genannt werden. (PhG 562)

Was vor dem Sündenfall ist, ist «das einfache Selbst», «der *daseiende Geist*» in seiner natürlichen Unmittelbarkeit. Dieser Geist, der nur daseiend ist und in seiner Einfachheit und Einfalt noch nicht «*als Geist*» ist, noch nicht geworden ist, was er ist, weil er sich noch nicht als Geist weiss, dieser nur «*daseiende Geist*», dieses unmittelbar gesetzte einzelne Selbst, ist jenseits von Gut und Böse: «es kann *unschuldig*, aber nicht wohl *gut* genannt werden». Unschuldig darf hier nicht als Gegensatz zu schuldig verstanden werden, sondern als «vor jeder Schuld». Die Rede von Schuld im religiösen Sinn setzt die Religion als Gestalt des Bewusstseins voraus, die in der biblischen Erzählung vom Sündenfall, die die Genese des Schuldbewusstseins aufzeigt, nicht vorausgesetzt werden kann. Die Unschuld vor aller Schuld kann daher auch nicht, wie Hegel anfügt, «*gut* genannt werden».

Dieses Schuldigwerden des «unschuldigen Bewusstseins» (ebd.) ist eines der zentralen Themen in den letzten Abschnitten des Religionskapitels.

Das unmittelbare Dasein schlägt in den Gedanken oder das nur sinnliche Bewusstsein in das Bewusstsein des Gedankens um; und zwar weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder *bedingte* Gedanke ist, ist er nicht das reine Wissen, sondern der Gedanke, der das Anderssein an ihm hat, und also der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des *Guten* und *Bösen*. Der Mensch wird so vorgestellt, dass es *geschehen* ist als etwas nicht Notwendiges, – dass er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des *Guten* und *Bösen* verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewusstseins, aus der arbeitlos sich darbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Tiere, vertrieben wurde. (ebd.)

Das Dasein in seiner Unmittelbarkeit und als blosses sinnliches Bewusstsein durchläuft nochmals die Gestalten des Bewusstseins von der sinnlichen Gewissheit zum Selbstbewusstsein und zur Vernunft, zum Gedanken, «der das Anderssein an ihm hat» – erst hier erscheint der Gegensatz von Gut und Böse. Die Frage, wie das «unschuldige Bewusstsein» schuldig wird, beantwortet Hegel mit dem Umschlagen von Sinnlichkeit in Gedanken, wobei die Frage

nach der Notwendigkeit dieses Umschlagens verneint wird: Es ist geschehen «als etwas nicht Notwendiges», also als das Resultat eines Aktes der Freiheit. In diesem Akt der Freiheit, der sich im «Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen» Bahn bricht, «verlor» der Mensch seine «Sichselbstgleichheit» – aber er wurde dadurch erst wirklich Mensch, das heisst, er wurde Mensch, indem er aus «dem Garten der Tiere vertrieben wurde». Der Sündenfall erscheint bei Hegel nicht wie bei Leibniz als Unfall oder Missbrauch der Freiheit und des freien Willens: «Dieu a fait l'homme à son image, [...] il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé» (Théodicée, 282). In der *Phänomenologie des Geistes* sind die Freiheit und der Wille zum Wissen vielmehr die Bestimmung des Geistes und das, was ihn bewegt. Die Vertreibung aus dem Paradies erscheint insofern nicht als Unglück, sondern als Beginn der Menschwerdung des Menschen. Der einfach daseiende Geist ist in Wahrheit gar kein Geist, der von Gott erschaffene Mensch vor dem Sündenfall ist in Wahrheit noch gar kein Mensch, sondern ein Tier. Er wird Mensch durch sein Streben nach Wissen, also durch jenes Urbedürfnis, das Aristoteles im ersten Satz der *Metaphysik* (980a21) anspricht: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, «Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen und Erkenntnis». Vor diesem Hintergrund wird auch klar, wieso der Sündenfall hier, am Übergang des Geistes zum absoluten Wissen, thematisiert wird.

Tod und Auferstehung

Der Tod als die angedrohte Sanktion bei Überschreitung des göttlichen Gebotes – «Du darfst essen von allen Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, musst du des Todes sterben.» (Gen 2,16–17) –, der Tod als «der Sünde Sold» (Röm 6,23) und seine Überwindung durch den Tod Gottes im Kreuzestod Christi ist das zweite grosse Thema der letzten Abschnitte des Religionskapitels. Durch den Tod des menschengewordenen Gottes wird die Negativität des Todes negiert, der Tod getötet.

Der *Tod* des göttlichen Menschen *als Tod* ist die *abstrakte* Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die *natürliche* Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewusstsein, oder er wird sein soeben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein *dieses Einzelnen* verklärt zur *Allgemeinheit* des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht. (PhG 570–571)

Der Tod Jesu bedeutet unmittelbar das «Nichtsein des Einzelnen», das «verklärt» wird zur «Allgemeinheit des Geistes», der den Tod hinter sich gelassen hat und «in seiner Gemeinde» lebt. Das Leben des Geistes in der Gemeinde ist permanentes Sterben und Auferstehen – angesprochen ist hier das Zentrum des christlichen Gottesdienstes, das in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls besteht. In beiden Sakramenten erscheinen Tod und Auferstehung dialektisch verschlungen. In der Taufe: «Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft. So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln.» (Röm 6,3–4) Und im Abendmahl: «Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.» (1 Kor 11,26) – oder in der entsprechenden liturgischen Akklamation «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.»

Die christliche Gemeinde, die tauft und Abendmahl feiert, nähert sich mit ihrem vergegenwärtigenden Bekenntnis der Erkenntnis oder dem absoluten Wissen. Sie nähert sich in ihrem Tun dem Wissen, aber die Gemeinde *weiss* nicht, was sie tut. Um zu wissen, was in den Sakramenten geschieht, muss das religiös Vorgestellte in «absolutes Wissen» transponiert werden. Religiöse Erfahrungen des Geistes, Sätze der Glaubenslehre müssen, um gewusst zu werden, entmythologisiert und philosophisch reformuliert werden.

DAS ABSOLUTE WISSEN

Kontext: Zum Philosophie-Abschnitt in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften

Bevor ich mich dem Schlusskapitel und der letzten Gestalt des Geistes in der *Phänomenologie* zuwende, dem absoluten Wissen, das Hegel in der *Enzyklopädie* unter dem Titel «Philosophie» behandelt (Enz § 572–577), möchte ich zwei Auffälligkeiten dieser späteren Darstellung in der *Enzyklopädie* ansprechen: erstens die unverhältnismässig lange Erklärung zu § 573, in der Hegel sich veranlasst sieht, nochmals das Verhältnis der Philosophie zur Religion zu thematisieren – die Erklärung umfasst mehr als 14 Seiten (S. 379–393), der Haupttext eine knappe halbe Seite (S. 378–379) – und zweitens das Zitat aus Buch XII der *Metaphysik* des Aristoteles, das Hegel kommentarlos und ohne Übersetzung an das Ende des Philosophiekapitels in den Ausgaben der *Enzyklopädie* von 1827 und 1830 stellt.

Philosophie und Religion

Nachdem Hegel in § 572 der *Enzyklopädie* die Philosophie als «Einheit der Kunst und Religion» gefasst hat, nimmt er in § 573 ihr Verhältnis zur Religion in den Blick:

Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Notwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung sowie von der Notwendigkeit der beiden *Formen*, *einerseits* der unmittelbaren Anschauung und ihrer *Poesie* und der *voraussetzenden* Vorstellung, der objektiven und äusserlichen *Offenbarung*,

andererseits zuerst des subjektiven Insichgehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identifizierens des *Glaubens* mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das *Anerkennen* dieses Inhalts und seiner Form und die *Befreiung* von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Notwendigkeit ist. (Enz § 573, S. 378–379)

Das Geschäft der Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was die Kunst in der Form der «unmittelbaren Anschauung» und die Religion im «Glauben» erfasst. Das philosophische Erkennen ist ein Anerkennen des Inhalts, der «in die absolute Form» erhoben wird. Im Fortgang der Darstellung fällt die Kunst aus der Betrachtung; stattdessen rücken die Religion und das Verhältnis der Philosophie zu ihr in den Fokus. Der letzte Satz des Paragraphen, an den die lange Erklärung anschliesst, lautet:

Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluss ihren eigenen Begriff erfasst, d.i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*. (Enz § 573, S. 379)

Das Erkennen als die «Bewegung, welche die Philosophie ist», ist immer erst das Resultat einer vollzogenen Bewegung; wir erkennen immer nur retrospektiv. Hegel verwendet ein präsentisch gedachtes Perfekt: die Philosophie ist «vollbracht»; die Evokation des siebten, letzten Kreuzeswortes Jesu – «Es ist vollbracht» (Joh 19,30) – dürfte von Hegel beabsichtigt sein. Dass die Philosophie am Schluss ihren eigenen Begriff, also den Begriff der Philosophie erfasst, wird als philosophische Rückschau auf ein Wissen expliziert, das der Geist gewissermassen als Gedächtnis vergegenwärtigt. In dieser Vergegenwärtigung erfährt sich der Geist als sein Sich-selbst-wissen.

Wissen umfasst für Hegel einen Inhalt, der in unterschiedlichen Formen gewusst werden kann. Der «Inhalt der Philosophie und der Religion» ist, so Hegel, «derselbe» (Enz § 573, S. 379). Es kommt jetzt nur noch darauf an, dass dieser Inhalt, den die Religion auf ihre Weise im Glauben weiss, in die ihr adäquate philosophische Form

transformiert wird. Und diese Transformation des Religiösen in die Philosophie ist eine Bewegung, die man als Entmythologisierung bezeichnen könnte. Aber die Frage der «Formen» des Wissens ist komplexer. In der Erklärung zu § 573, in der Hegel nochmals «das *Verhältnis der Philosophie zur Religion*» (S. 379) thematisiert, unterscheidet er drei Wissensformen:

- (1) die Form des «reflektierenden Verstandes»
- (2) die Form der «Vorstellung»
- (3) die Form des «spekulativen Denkens» (ebd.)

Es steht bei dieser Unterscheidung der Wissensformen nicht der phänomenologisch-dialektische Prozess der aufeinanderfolgenden Gestalten des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie im Blick, auch wenn die zweite Form des Wissens die der Religion und die dritte die der Philosophie ist. Vielmehr geht es Hegel um logisch-analytische Differenzierungen zum Zweck der Positionierung und Bestimmung dessen, was Philosophie ist. Mit der ersten Form des reflektierenden Verstandes wird eine durchaus philosophische, aber gegenüber der Religion defizitäre Form des Wissens angesprochen. Wissen in der Form des reflektierenden Verstandes ist für Hegel abstraktes, isoliertes, endliches und begrenztes Wissen und so eine Form des Wissens, die den Inhalt des Wissens zerstört, da Wissen immer aufs Ganze geht. Wer nach Wissen strebt – wir erinnern uns an den wiederholt zitierten ersten Satz der *Metaphysik* (980a21) des Aristoteles: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, «Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen» –, wer nach Wissen strebt, will *alles* wissen und will alles *wissen* und gibt sich nicht zufrieden mit «verendlichtem» (Enz § 573, S. 380) Wissen – so der Ausdruck Hegels –, das heisst einem «Wissen», dass sich nicht weiss.

Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht ihn in der Tat zunichte. (ebd.)

Im Blick steht hier die subtile Differenz zwischen Entmythologisierung und Religionskritik, beides Gestalten der Aufklärung.

Verendlichung des religiösen Inhalts ist eine Entmythologisierung, der die Transformation des Religiösen in die Philosophie nicht gelingt. Es wird ein vermeintlicher «rationaler Kern» der Religion herausgeschält und dabei das Philosophische selbst beschnitten und «verendlicht». Religion und Philosophie sind aber derart ineinander verschlungen, dass jeder Schnitt die Verbindung kappen kann. Diese nicht gelingende Entmythologisierung macht den Inhalt «in der Tat zunichte», aber nicht *mala fide*, sondern im Übereifer des Entmythologisierungsdrangs. Die Religionskritik hingegen zielt vorsätzlich auf die Vernichtung des religiösen Inhalts. Sie kapituliert damit vor dem Unendlichen und Absoluten: eine Selbstbeschränkung der Philosophie, die den Bereich des Absoluten bewusst ausklammert und daher nicht zu einer Erkenntnis dessen gelangt, was der Geist erschafft, wozu die Kunst (in der *Phänomenologie des Geistes* die «Kunstreligion») und in ausgezeichnete Weise die Religion gehören.

Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und damit religiös ist. (ebd.)

Was Hegel hier thematisiert, ist die Religionsfeindlichkeit der Philosophie, gegen die sich die Religion zu Recht verwahrt – und gegen die sich die spekulative Philosophie mit gleichem Recht verwahrt – und die ebenso ungerechtfertigte Philosophiefeindlichkeit der Religion. In diesem Zusammenhang unterscheidet Hegel zwischen einer durchaus berechtigten und einer ebenso unberechtigten Philosophiefeindlichkeit der Religion. Die Religion wendet sich mit gutem Recht gegen das verständige «Philosophieren», das Philosophieren in den Grenzen des endlichen, «reflektierenden Verstandes», also gegen die erste Wissensform (siehe oben, S. 253). Aber die Religion verfehlt ihr Ziel, wenn sie auf die Philosophie als «begreifende Vernunft» zielt, die dritte und höchste Wissensform des «spekulativen Denkens», dessen Inhalt selbst religiös ist.

Es ist auf dem Grund der Form, dass die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres spekulativen Inhalts, dass sie von einer sich so nennenden Philosophie, in gleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott *zu wenig* in ihr, für *diese* zu viel. (ebd.)

Die Philosophie führt also gewissermassen einen Zweifrontenkrieg: gegen die philosophiefeindliche Religion und die religionsfeindliche Philosophie. Für die philosophiefeindliche Religion, die Hegel als «inhaltslose Frömmigkeit» charakterisiert, hat die Philosophie «zu wenig» Gott, für die religionsfeindliche Philosophie, der Hegel abspricht, überhaupt Philosophie zu sein – er bezeichnet sie als «eine sich so nennende Philosophie» oder «leere Verstandesphilosophie» (ebd.) – hat sie «zu viel» Gott.

Aristoteles Metaphysik XII 7

In diesem Kontext des komplexen Verschlungenseins von Religion und Philosophie ist das Zitat aus Buch XII der *Metaphysik* (1072a18–30) zu sehen, das Hegel in den beiden letzten Ausgaben der *Enzyklopädie* an den Schluss des Philosophiekapitels gestellt hat und das mit dem Satz endet: τοῦτο γὰρ ὁ θεός, «denn dies [ist] Gott». (Dieser letzte Satz fehlt allerdings in der Übersetzung des Aristoteles-Textes in der Fussnote der Suhrkamp-Ausgabe).

Indem Hegel das Zitat nicht kommentiert, lässt er Raum für Interpretationen. Eine mögliche Antwort auf die Frage, wieso das Aristoteles-Zitat den Schlussstein des Systems der Enzyklopädie bildet, findet sich in der Dialektik von Anfang und Ende, die Hegel in seinem der *Wissenschaft der Logik* vorangestellten Aufsatz «Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?» thematisiert. Das «Vorwärtsgehen», so Hegel, sei «ein Rückgang in den Grund» und das «Ganze» der «Wissenschaft», das heisst der Philosophie, «ein Kreislauf in sich selbst», «worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird» (WL I 70). So kann das Zitat aus der *Metaphysik* als Anfang gelten, als der Grund, zu dem der absolute

Geist zurückgekehrt ist: Gott, das absolute Erste und auch das Letzte, was Hegel dadurch zum Ausdruck bringt, dass ὁ θεός, Gott, das letzte Wort ist.

Ich werde im Folgenden den von Hegel zitierten Text, der zu den dichtesten und schwierigsten der aristotelischen Philosophie gehört, übersetzen und mit Blick auf Hegels Philosophie des absoluten Geistes kommentieren.

(1) ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν, τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Das Denken an sich aber [ist das Denken] des an sich Besten, und das höchste [Denken ist das Denken] des Höchsten.

Der Gegenstand des Denkens ist für Aristoteles nicht beschränkt, sondern geht – Aristoteles verwendet den Superlativ – auf das Absolute. Mit dem Besten hat er die Sphäre der praktischen, mit dem Höchsten die der theoretischen Philosophie im Blick. Ethik, nicht als blosse Lebenskunst, sondern als genuin philosophische Ethik hat sich nicht pragmatisch auf das Gute und das gute Leben oder relativistisch auf das Bestmögliche zu beschränken, sondern vielmehr stets nach dem Besten als dem absolut Besten zu streben. Das höchste Denken ist das seinem Gegenstand, dem Höchsten und Absoluten, nicht dem bloss Abstrakten, Endlichen und Beschränkten angemessene Denken.

Im nächsten Satz spricht Aristoteles den Gegenstand des Denkens an, das sich selbst denkt, also die Struktur des absoluten Wissens aufweist:

(2) αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ.

Sich selbst aber denkt das Denken im Ergreifen des Denkbaren/ Gedachten.

Was Aristoteles hier thematisiert, ist das Denken des Denkens. Wenn das Denken sich selbst zum Gegenstand hat, verfährt es offenbar nicht anders als mit anderen Gegenständen. Diese werden nach der Weise des Ergreifens (κατὰ μετάληψιν) «behandelt», wobei das Ergriffene ein anderes wird. Aus dem «Subjekt» Denken (νοῦς) wird ein «Objekt»: ein Denkbare/Gedachtes (νοητόν). Aber es bleibt

nicht, was es ist, was Aristoteles im nächsten Satz (3) sagt: Es wird, erweist sich als, ist dasselbe – Identität von Denken und Gedachtem (das eben das Denken selbst ist). Wenn das Denken seinen Gegenstand, das ein Denkbare/Gedachtes ist, denkt und im wörtlichen Sinne «ergreift» (κατὰ μετάληψιν), erkennt und weiss das Denken sich als Denken.

(3) νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν·

Denn denkbare/gedachtes [Denken] wird [das Denken], indem es [den Gegenstand] berührt und denkt. So dass Denken und Denkbare/Gedachtes dasselbe [sind].

Hier steht die Wandlung des Denkens als Tätigkeit zum Denken als Gegenstand dieser Tätigkeit im Blick. Das grammatische Subjekt des Satzes ist νοητός, ein Adjektiv im Maskulinum. Zu ergänzen ist νοῦς: also das denkbare/gedachte Denken, das heisst das Denken als Objekt, das im Satz Subjekt geworden ist und so erst selbst «wird» (γίνεται). Wie wird, wie entsteht ein Objekt? Indem es vom Subjekt berührt und gedacht wird. Zunächst liegt ein einfaches Subjekt-Objekt-Verhältnis vor. Das ist eine andere Metapher als die des Ergreifens in Satz (2). Berühren ist dezenter, feiner als Ergreifen. Aber θιγγάνειν meint nicht nur ein oberflächliches Berühren, sondern auch und vielmehr ein intensives, inniges Umarmen, nicht zuletzt in der spezifischen Bedeutung geschlechtlicher Vereinigung. So handelt es sich nicht um ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, in dem die beiden Relate getrennt sind, sondern um ein Verhältnis, in dem das Objekt erst Objekt durch das Subjekt und das Subjekt erst Subjekt durch das Objekt wird. θιγγάνων καὶ νοῶν: Im Denken sind beide Relate vereinigt und ineinander verschlungen, so dass νοῦς und νοητόν (jetzt Substantiv Neutrum), Denken und Denkbare/Gedachtes, Subjekt und Objekt identisch sind. Und sie sind identisch, indem sie gedacht sind, sich also als das wissen, was sie sind.

(4) τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.

Denn das Aufnehmende des Denkbaren/Gedachten und des Wesens [ist das] Denken. Es ist aber tätig, indem es [das Gedachte] hat.

Das Denken wird als ein Aufnehmen, Rezipieren, Empfangen gefasst, dass man aktivisch und passivisch zugleich verstehen kann. Gegenstand des Denkens ist das Denkbare/Gedachte und das Wesen, die Substanz. Was Denken ist, beschreibt Aristoteles hier mit einer weiteren Metapher: δέχομαι. In diesem Wort steckt die Hand, χεῖρ – Denken ist also auch «Chirurgie», Handwerk. Das Verb δέχομαι bedeutet «die offenen Hände hinhalten», «in Empfang nehmen»; δέχομαι ist ein «Aufnehmen» im Sinne von Erfassen und Begreifen. Das Resultat der Tätigkeit des Denkens ist das Haben des Denkbaren/Gedachten. Das mag sich zunächst wie ein Rückfall ins Subjekt-Objekt-Schema anhören – aber auf welches Objekt geht das Denken?

(5) ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.

Also ist jenes [Denkbare/Gedachte] noch mehr [göttlich] als das, was das Denken Göttliches zu haben/enthalten scheint, und das Schauen das Lustvollste und Beste.

Was hier geltend gemacht wird, ist der «Vorrang des Objekts»: Der Gegenstand des Denkens ist «göttlicher» als das «göttliche» Denken selbst – und nun verwendet Aristoteles einen weiteren Ausdruck für die Tätigkeit des Denkens, der ebenfalls noch die Spur einer Metapher aufweist: θεωρία, Theorie, eigentlich Betrachten, im ganz sinnlichen Sinn von θεάομαι, schauen, zuschauen wie im Theater – und diese Tätigkeit des Denkens, die θεωρία, die das Objekt nur schaut und es so sein lässt, wie es ist, ist für Aristoteles das Lustvollste und das Beste. Denken als θεωρία ist das «spekulative», philosophische Denken der dritten Stufe bei Hegel (siehe oben, S. 253).

(6) εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὥς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Wenn Gott sich nun immer so gut verhält, wie wir [uns] manchmal [verhalten], [so ist das] bewundernswert; wenn aber [noch] besser, [dann] umso bewundernswerter. So aber verhält er sich.

Aristoteles greift die in die Sphäre des Absoluten verweisenden Steigerungen der Sätze (1) und (5) auf und treibt sie auf Spitze: εὖ – μᾶλλον, ποτέ – αἰεί, θαυμαστόν – θαυμασιώτερον. Gott ist aber nicht – wie Karl Barth geltend machen wird – der ganz andere (vgl. Römerbrief, 47, 66, 223, 435, 498), sondern das, was der Mensch ist und vermag, nur besser und am besten.

(7) καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκεῖνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος.

Und gewiss aber nimmt Leben seinen Anfang [in Gott]: Denn die Wirklichkeit/Tätigkeit des Denkens [ist] Leben; seine Wirklichkeit/Tätigkeit aber an sich bestes und ewiges Leben.

An den Gedanken, dass alles, das heisst das Leben, das sich als Geist und Denken zeigt, in Gott seinen Anfang hat (ὑπάρχει), kann Hegel anknüpfen. Die ἐνέργεια oder ἐντελέχεια, der *actus*, die Wirklichkeit und Tätigkeit – bei Aristoteles in Differenz zu δύναμις, *potentia*, Möglichkeit gedacht – des Geistes ist das Leben. Wirklicher/tätiger Geist ist Leben, das Leben dasjenige, worin der Geist sich verwirklicht und in dem er verwirklicht ist. Und in der aristotelischen Steigerung ins Göttliche gemäss den Sätzen (1), (5) und (6): Gottes Leben und Denken ist das beste und das ewige Leben und Denken. Dies greift der nächste Satz auf:

(8) φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ. τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Wir aber sagen, dass Gott das ewige, beste Lebewesen ist, so dass Gott Leben und ununterbrochene und ewige Lebenszeit/Fortdauer zukommt: Denn dies [ist] Gott.

Wichtig für Aristoteles – wie für Hegel – ist der letzte Satz, in dem eine Wendung vollzogen wird: von der Differenz, die das Verb ὑπάρχειν impliziert, zur Identität. Das Leben nimmt nicht nur seinen Anfang in Gott – so Satz (7) –, Gott kommt nicht nur Leben und ununterbrochene und ewige Lebenszeit und Fortdauer zu, sondern er *ist* der Anfang, das Leben, die Ewigkeit und das Denken, der absolute Geist.

VIII. Das absolute Wissen

Absolutes Wissen? Hegel hat sein System – durchaus bezeichnenderweise – mit dem Aristoteles-Zitat aus Buch XII der *Metaphysik* beschlossen, in dem das Denken oder der Geist sich selbst zum Gegenstand hat. Und nicht mit dem ersten Satz aus Buch I: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, «Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen» (980a21). Hier ist zwar explizit das Wissen thematisiert, nicht das Denken oder der Geist, und die aristotelische Perspektive ist eine anthropologische, keine theologisch-spekulative. Es ist eine demütige, bescheidene Perspektive: Das Streben nach Wissen, nicht das Wissen selbst, gehört laut Aristoteles zur menschlichen Natur. Nach etwas zu streben, bedeutet nicht notwendig, das Erstrebte auch wirklich zu erreichen und zu erhalten. Und schon gar nicht, es «absolut» zu besitzen – so wie Philosophie Liebe zur Weisheit, zum Wissen und eben nicht ihren Besitz meint. Dass man Wissen wie eine Ware erwerben und besitzen und über Wissen wie über einen Gegenstand verfügen könne, das war die Auffassung der Sophisten, denen Sokrates ein falsches Wissensverständnis vorwarf. Die unabgeschlossene und grundsätzlich unabschließbare Dynamik des Strebens und des philosophischen Eros zuspitzend, macht Sokrates geltend, τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, «dass die schon Weisen [also die bereits Wissenden] nicht mehr philosophieren» (Plat. Lys. 218a). Wer Wissen besitzt, zumal absolutes Wissen, braucht nicht mehr zu philosophieren, das heisst nach Wissen zu streben. Absolutes Wissen erscheint in dieser Sicht als das Ende der Philosophie. Hat Hegel mit dem absoluten Wissen das Ende der Philosophie intendiert?

Von Anfang hat scheint die Philosophie jeglichen absoluten Wissensanspruch abgelehnt zu haben. Es geht ihr, beginnend mit Sokrates, um die Entlarvung des Scheinwissens. Sokrates verwahrt sich gegen vermeintliches Wissen: ἀλλ' οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι· ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι, «aber dieser doch meint etwas zu wissen, obwohl er

[es] nicht weiss, ich aber, wie ich [es] eben [auch] nicht weiss, so meine ich [es auch] nicht. Ich scheine also um dieses wenige weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiss, auch nicht meine zu wissen» (Plat. Apol. 21d) – der letzte Satz wurde zu dem bekannten geflügelten Wort «ich weiss, dass ich nicht[s] weiss». Er bringt radikale philosophische Selbstbescheidung zum Ausdruck, radikale Skepsis gegenüber absoluten Wissensansprüchen, radikale Kritik an einem Wissenstotalitarismus und schützt uns so vor philosophischem Grössenwahn und jenen Allmachtphantasien, die der Begriff des absoluten Wissens zu implizieren scheint. Diese Skepsis finden wir auch bei Paulus: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν, «Denn unser Wissen ist Stückwerk» (1 Kor 13,9). Wir erkennen immer nur Teile; was wir wissen, ist nie das Ganze, das nach Hegel das Wahre wäre (vgl. PhG 24).

Im zitierten Korintherbrief antizipiert Paulus einen wichtigen Aspekt von Hegels Konzeption des absoluten Wissens: εἴ τις δοκεῖ ἐγνώκεναι τι, οὐπω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι, «Wenn jemand meint, er habe etwas erkannt, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen soll.» (1 Kor 8,2). Im ersten Teil des Satzes greift Paulus die sokratische Kritik vermeintlichen Wissens und die sokratische Wissensskepsis auf. Aber er setzt darüber hinaus die für das absolute Wissen grundlegende Struktur des Wissens voraus, das sich selbst weiss, sich selbst zum Gegenstand philosophischer Reflexion und Kritik macht. Worum es Paulus geht, ist: zu erkennen, wie (καθὼς) man erkennen soll. Das heisst, er thematisiert hier das Erkennen des Erkennens. In gleicher Weise ist Hegels absolutes Wissen eine Gestalt des Bewusstseins, die das Wissen über das Wissen, das Wissen des Wissens bezeichnet, das Wissen, das sich selbst zum Gegenstand hat.

Hegels absolutes Wissen als Wissen des Wissens impliziert nicht nur eine Nähe zum paulinischen Hinweis auf die Wichtigkeit, zu erkennen, wie man erkennen soll, sondern *per negationem* auch zur sokratischen Wissensskepsis. Das sokratische Wissen versteht sich als ein Wissen von der absoluten Begrenztheit des Wissens und insofern als Wissen des Nichtwissens, Hegel hingegen erhebt den Anspruch auf ein Wissen, das sich seiner als Wissen bewusst ist. Aber für Sokrates wie für Hegel ist das Wissen des Nichtwissens beziehungsweise das Wissen des Wissens ein Metawissen.

Das absolute Wissen als Wissen des Wissens weist strukturell die Differenz von Subjekt und Objekt auf. «Subjekt» und «Objekt» sind Momente des Geistes. Jedes Wissen ist das Resultat eines geistigen Prozesses, in dem – vereinfacht gesprochen – das Objekt in die Sphäre des Geistes gehoben, in die Strukturen des Geistes überführt, transformiert wird. Die Objekte des Geistes sind aber immer schon geistig, insofern sie Produkte des Geistes sind. Sie erscheinen immer schon als Momente Geistes und werden von dem ihnen kongenialen Geist erkannt. Sie sind immer schon die Sprache des Geistes übersetzt, denn sonst würde der Geist sie gar nicht verstehen können. Und dieses Wissen davon, dass alles Wissen den Prozess der «Subjektivierung» bereits immer schon durchlaufen hat, dass das Subjekt im Objekt sich selbst erkennt, ist das absolute Wissen.

Bei Aristoteles wie bei Hegel finden wir eine doppelte Perspektive auf das Wissen: eine prospektive und eine retrospektive. Die prospektive ist im ersten Satz der *Metaphysik* formuliert: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται (980a21). Wissen wird erstrebt, und zwar aus einem Mangel an Wissen, aus unserem Wissensdurst heraus. Die *Phänomenologie des Geistes* beginnt zwar nicht mit einem Mangel an Wissen, aber mit einem – so im ersten Satz – «Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist» (PhG 82), einem unmittelbaren und gewissermassen unwissenden Wissen. Und am Ende der *Metaphysik*, also retrospektiv, denkt sich das Denken – so in Buch XII der *Metaphysik*: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς (1072b20) – und weiss sich das Wissen. Dieses Wissen des Wissens ist, so Hegel, erst am Ende im Rückblick auf die Entwicklung der Gestalten des Geistes möglich. Das Wissen des Wissens setzt voraus, dass diese Gestalten des Geistes sich gezeigt haben; und erst als solche, die sich wirklich gezeigt haben, als «historische» Gestalten sind sie dem Wissen zugänglich. Absolutes Wissen ist erst möglich in der Rückschau auf die Verwirklichung des Geistes in der Geschichte. Das absolute Wissen ist die Rückschau auf die Geschichte des Wissens im Wissen um seine Geschichtlichkeit.

In der *Phänomenologie des Geistes* sind Prospektion und Retrospektion ineinander verschlungen. Wenn Hegel in der Vorrede schreibt, dass es das «Werden der Wissenschaft überhaupt oder des

Wissens» sei, «was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt» (PhG 31), setzt er voraus, dass der geschichtliche, wirkliche Prozess des Werdens des Wissens bereits durchlaufen ist, denn sonst liesse er ihn nicht darstellen. Die phänomenologische Darstellung als Ganze und die so ermöglichte begreifende Rückschau auf diese Darstellung ist das absolute Wissen: Es ist das Wissen des Geistes, dass die Geschichte die eigene Geschichte ist, die Geschichte des Geistes selbst.

Und schliesslich – um ein letztes Mal die Vorrede zu zitieren – erhebt das absolute Wissen den Anspruch auf Wahrheit:

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist [...] (PhG 24)

Wissen und Wahrheit sind für Hegel zwar Resultate eines Prozesses – sie zeigen sich erst am Ende der Entwicklung. Zum Ganzen gehört aber wesentlich die Entwicklung selbst. Wissen und Wahrheit sind ein Gewordenes und das Werden dieses Gewordenen. Das absolute Wissen stellt sich am Ende ein: Es ist das Wissen davon, dass es als Wissen selbst ein Gewordenes ist und dass das Ende immer auch ein Anfang ist.

Schauen wir uns nun den Anfang des Kapitels über das absolute Wissen an:

Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewusstsein als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewusstsein ist nicht der Gegenstand seines Bewusstseins; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der *Inhalt* des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser blossen Form zu tun, oder vielmehr weil sie dem *Bewusstsein als solchem* angehört, muss ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben. (PhG 575)

Hegel beginnt mit einer Rückschau auf die höchste Gestalt des religiösen Bewusstseins: die offenbare Religion. In dieser Rückschau

erscheint diese Gestalt als unvollendet – «noch nicht»: Der Geist bleibt im Religiösen verhaftet und gefangen, er hat das religiöse Bewusstsein «noch nicht überwunden». Sein «wirkliches Selbstbewusstsein», das heisst, dass es religiöses Bewusstsein ist, weiss der Geist noch nicht. Prospektiv erscheinen Religion und Philosophie als tendenziell – später, das heisst in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* als explizit – identisch (VPhR I 28; siehe oben, S. 223–224). Im Religionskapitel bezeichnet Hegel die Religion in dieser prospektiven Sicht als «Bewusstsein des *absoluten Wesens*» (PhG 495) und als «Vollendung des Geistes» (PhG 499), hier, zu Beginn des Kapitels über das absolute Wissen, in retrospektiver Sicht aber als eine Gestalt, die eben noch nicht vollendet ist. Die Religion ist daher zu «überwinden». Dies nicht, indem sie negiert wird, sondern indem ihr Inhalt, der der «absolute Geist» ist, in eine ihm angemessene Form überführt wird, das heisst von der Form der Vorstellung in die des Wissens.

Was Hegel hier mit der Transformation des Inhalts der Religion in das Wissen im Blick hat, spricht Aristoteles in einem Abschnitt des ersten Buches der *Metaphysik* an: διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν, «Deshalb ist der Philomythos, der Freund des Mythos, in gewisser Weise auch ein Philosophos, ein Freund der Weisheit» (982b18). Die von Hegel konstatierte Differenz der Formen bei Identität der Inhalte von Religion und Philosophie ist in der Identität und Differenz von Mythos und philosophischem Logos zu fassen. Die Inhalte der Religion, die mit denen der Philosophie identisch sind, müssen in eine philosophische Form gebracht, in eine philosophische Sprache zu übersetzt werden. Um absolutes Wissen zu werden, um als Wissen ins Bewusstsein gehoben zu werden, müssen die religiösen Form des Wissens – Glauben und Vorstellen – aufgehoben werden. In der Religion ist präformiert und antizipiert, was die Philosophie auf den Begriff bringt. Die Um-Formung oder Übersetzung des Mythos in den Logos und eine philosophische Sprache entspricht dem Programm der Entmythologisierung, das Rudolf Bultmann in seinem Aufsatz *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* entwickelt hat.

Aber die Philosophie kann sich – so die Perspektive Hegels – letztlich nicht von der Religion abnabeln. Sie bleibt auf die Offenbarung und die Erfahrung, und zwar die religiöse Erfahrung, angewiesen:

Es muss aus diesem Grunde gesagt werden, dass nichts *gewusst* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist oder, wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als *gefühlte Wahrheit*, als *innerlich geoffenbartes Ewiges*, als *geglaubtes Heiliges*, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, vorhanden ist. (PhG 585)

Dass Hegel hier im Kapitel über das absolute Wissen die Relevanz der Erfahrung nicht nur nicht dementiert, sondern die Erfahrung geradezu nobilitiert, ist bemerkenswert. Ohne Erfahrung, das heisst, ohne sinnliche Erfahrung kann nichts gewusst werden. Dass der Satz «*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*», – es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen» durchaus mit der «spekulativen Philosophie» kompatibel ist, hat Hegel ausdrücklich konzidiert, auch wenn er sich beeilt, den Satz sogleich umzukehren; «*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*», – in dem ganz allgemeinen Sinne, dass der *νοῦς* und in tieferer Bestimmung *der Geist* die Ursache der Welt ist» (Enz § 8), aber es ist gleichwohl bemerkenswert, dass er als Vertreter einer Vernunftreligion in der *Phänomenologie* explizit die religiöse Erfahrung nicht nur einschliesst, sondern hervorhebt, indem er von «gefühlter Wahrheit», «innerlich geoffenbartem Ewigem» und «geglaubtem Heiligen» spricht (PhG 585). Die Perspektive der religiösen Erfahrung und des Glaubens ist in der *Enzyklopädie* weniger akzentuiert: Worum es ihm hier geht, ist vielmehr der vernünftige Inhalt der Religion, des religiösen Gefühls, insofern der Inhalt im Denken fundiert ist: «dass das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat» (Enz § 8).

Um zum Kern des Schlusskapitels der *Phänomenologie* zu kommen: Was ist nun das absolute Wissen?

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt

und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*. (PhG 582)

Hier haben wir eine Definition des absoluten Wissens vor uns. Das absolute Wissen ist die «letzte Gestalt des Geistes». Das impliziert: Eine weitere Gestalt gibt es nicht, auch keine «höhere». Der Geist ist Subjekt des Satzes: Er ist es, der seinem Inhalt eine Form gibt. Die Form dieses Inhalts ist das «Selbst». Der geistige Inhalt wird durch die Form des Selbsts selbst ein Subjekt, das heisst, der Inhalt ist nicht (mehr) Objekt, sondern er ist Subjekt geworden. Der Inhalt wird auf den Begriff gebracht und so gewusst. Die letzte Gestalt des Geistes ist der Geist, der sich selbst als Geist weiss: «der wissende Geist oder das begreifende Wissen». Das absolute Wissen ist der Geist, der nicht einfach weiss, einen Gegenstand erkennt, sondern der weiss, dass er weiss und auf diese Weise sich selbst erkennt. So ist das Objekt zum Subjekt geworden und umgekehrt. Lesen wir weiter:

Die *Wahrheit* ist nicht nur *an sich* vollkommen der *Gewissheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewissheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein, d.h. für den wissenden Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der *Inhalt*, der in der Religion seiner Gewissheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, dass der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseins oder zur *Form der Gegenständlichkeit* für das Bewusstsein geworden, was das Wesen selbst ist, nämlich der *Begriff*. Der Geist, in diesem Elemente dem Bewusstsein *erscheinend* oder, was hier daselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, *ist die Wissenschaft*. (PhG 582–583)

Schauen wir zurück zum Anfang der *Phänomenologie des Geistes*. Das Wissen, dessen wir uns in der «sinnlichen Gewissheit» gewiss sind, ist, weil das Sinnliche konkret ist, die «reichste Erkenntnis», aber es ist die «ärmste Wahrheit» (PhG 82), weil wir nicht wissen,

was wir wissen und dass wir wissen. Erst im absoluten Wissen sind Wahrheit und Gewissheit identisch. Der Geist, der sich selbst erkannt hat, der wissende Geist, gibt seinem Inhalt, also den Gegenständen des Wissens, die adäquate Form – nämlich die des Wissens. Die religiöse Gewissheit ist Glaubensgewissheit, aber noch nicht Wissensgewissheit. Diese Inkongruenz zwischen Form und Inhalt bezeichnet Hegel als fehlende Gleichheit. Wenn ich glaube, weiss ich nicht, was ich glaube – ich bin mir seiner nur im Glauben gewiss. Erst wenn «der Inhalt die Gestalt des Selbsts» hat, also Subjekt ist, ist der Inhalt dem Bewusstsein als Begriff fassbar. Erst als Begriff ist der Inhalt Gegenstand der Wissenschaft oder der Philosophie.

Wir haben oben (S. 263) für die *Phänomenologie* die doppelte Perspektive der Prospektion und der Retrospektion geltend gemacht. Diese Doppelperspektive unterscheidet die phänomenologische Darstellung von der historischen. Die *Phänomenologie des Geistes* bietet keine Geschichte des Geistes – oder genauer: nicht nur eine Geschichte des Geistes, denn insofern sie Retrospektion ist, enthält sie auch eine Geschichte. Jedenfalls sind die in der *Phänomenologie* erscheinenden Gestalten des Geistes wirkliche und insofern historische. Die Frage nach dem Verhältnis von Phänomenologie des Geistes und Geschichte des Geistes beziehungsweise Geschichte der Philosophie ist insbesondere auch deshalb zu stellen, weil Hegel seine erste Vorlesung über die Geschichte der Philosophie im Wintersemester 1805/06 in Jena hielt, also zur Zeit der Abfassung der *Phänomenologie*.

Die Darstellungen in der *Phänomenologie des Geistes* und in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* unterscheiden sich beträchtlich. Die *Phänomenologie des Geistes* beschränkt sich in keiner Weise auf philosophische Themen und Gedanken, sondern bietet eine Darstellung «des Werdens der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens» (PhG 31). Natürlich begegnen wir im Gang der *Phänomenologie* erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Konzeptionen und philosophischen Denkschulen wie dem Stoizismus und dem Skeptizismus, es treten – wenn auch meist nicht namentlich genannt – Philosophen auf: von Descartes über Spinoza, Leibniz, Rousseau, Kant bis hin zu Fichte und Schelling. Aber sie stehen kaum

im Zentrum. Zu den dargestellten Gestalten des Geistes gehören auch Figuren der antiken wie der modernen schönen Literatur, kulturgeschichtliche Epochen wie insbesondere die Aufklärung und politische Ereignisse wie die Französische Revolution und die jakobinische Schreckensherrschaft. Aber die Darstellung der *Phänomenologie* ist in keiner Weise historisch, sondern sie folgt der Systematik von Bewusstseinsformen: Bewusstsein – Selbstbewusstsein – Vernunft – Geist – Religion – absolutes Wissen. Hegels Darstellung der Geschichte der Philosophie ist hingegen geradezu traditionell. Sie orientiert sich am Leitfaden der chronologischen Sukzession. Die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* behandeln im ersten Teil die griechische Philosophie von Thales bis zu den Neuplatonikern, im zweiten das Mittelalter von der arabischen Philosophie bis zur Reformation und im dritten die neuere Philosophie von Bacon bis Schelling. Am Ende des dritten Abschnitts (also nach Schelling) findet sich ein Paragraph mit dem Titel «Resultat», in dem Hegel ganz am Schluss und in sympathischem Understatement «unseren», also seinen eigenen «Standpunkt» geltend macht:

Hiernach ist nun unser Standpunkt das Erkennen der Idee, das Wissen der Idee als Geist, als absoluter Geist, der sich so entgegengesetzt einem anderen Geiste, dem endlichen; und das Prinzip dieses Geistes ist, zu erkennen, so dass für ihn ist der absolute Geist. Ich habe versucht, diesen Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Diese Reihe ist das wahrhafte *Geisterreich*, das einzige Geisterreich, das es gibt, – eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des *einen* Geistes, zu dem *einen* und demselben gegenwärtigen Geiste macht. Und dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz. Auf sein Drängen – wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt – haben wir zu hören und ihm Wirklichkeit zu verschaffen; sie sind ein schlechthin notwendiger Fortgang, der

nichts als die Natur des Geistes selbst ausspricht und in uns allen lebt. Ich wünsche, dass diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit, d.h. Verslossenheit, Leblosigkeit hervor an den Tag zu ziehen und – jeder an seinem Orte – mit Bewusstsein an den Tag zu bringen. (VGPh III 461–462)

Hegel beschreibt seinen «Standpunkt» als «das Erkennen der Idee, das Wissen der Idee als Geist, als absoluter Geist». Der Schluss der Geschichte der Philosophie ist insofern vergleichbar mit dem Schluss der *Phänomenologie des Geistes*: das absolute Wissen. Und Hegel spricht auch – wie in der *Phänomenologie* – von «geistigen Gestaltungen», also von Gestalten des Geistes, die er vor unseren Gedanken vorüberziehen lässt. Und die Geschichte der «geistigen Gestaltungen der Philosophie» ist ein Entwicklungszusammenhang, den «anzudeuten» der Anspruch von Hegels Philosophiegeschichte ist. Zunächst erscheint die Abfolge philosophischer Gedanken und Konzepte in der Geschichte als eine «Reihe», eine bloße Aneinanderreihung, aber – so Hegel – in ihrer Gesamtheit ist diese Reihe «das wahrhafte Geisterreich» –, keine «Vielheit», sondern ein Sich-entfalten «des *einen* Geistes», der sich erkennt. So sind die Gestalten «Momente» einer zeitlich-geschichtlichen Entwicklung, die nicht bloss zeitlich-geschichtliche Sukzession ist, sondern, indem sich der Geist in diesen historischen Gestalten wiedererkennt, eine Selbstvergegenwärtigung des Geistes. Der eine Geist ist ein lebendiger «Organismus», und die vielen Gestalten, die der Geist im Laufe der Geschichte annimmt, «dieser lange Zug von Geistern» sind die «Pulse» seines lebendigen Organismus. Der lebendige Organismus des Geistes weist der Philosophie ihre Aufgabe zu: Wir haben auf den Geist «zu hören und ihm Wirklichkeit zu verschaffen». Der Geist lebt «in uns allen» – hier wird die Philosophie exoterisch, konkret und praxisbezogen. In der Aufforderung, dem Geist «Wirklichkeit zu verschaffen», ist die Kritik von Marx vorgeformt, die Philosophen hätten die Welt nur verschieden interpretiert, es komme aber darauf an, sie zu verändern (Thesen über Feuerbach, 7).

Der zitierte Abschnitt enthält eine schöne Metapher, mit der Hegel die Tätigkeit des Geistes, sein «Drängen», also seine auf Veränderung gerichtete praktische Tätigkeit beschreibt: «wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt» – der Geist ist ein Maulwurf, der unterirdisch wirkt und arbeitet, sichtbar sind bloss die Maulwurfshügel, das Resultat seiner Arbeit.

Zurück zum Schlusskapitel der *Phänomenologie des Geistes*, in dem die Tätigkeit des Geistes ebenfalls als Arbeit bezeichnet wird, als Arbeit, die in der Geschichte sichtbar ist – die Geschichte ist das Produkt der Arbeit des Geistes:

Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er [der Geist] als *wirkliche Geschichte* vollbringt. (PhG 586)

Einen weiteren Aspekt der Selbstverwirklichung des in der Geschichte wirksamen Geistes beschreibt Hegel mit der Metapher der Verdauung:

Die andere Seite aber seines Werdens [das heisst: des Werdens des Geistes], die *Geschichte*, ist das *wissende, sich vermittelnde Werden* – der an die Zeit entäusserte Geist; aber diese Entäusserung ist ebenso die Entäusserung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. (PhG 590)

«Das Werden [...] des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt.» (PhG 31) Gewissermassen ein Nachvollzug dessen, was der Geist in der Geschichte als «das wissende, sich vermittelnde Werden» in Jahrhunderten vollbracht hat. Arbeit wie Verdauung, Durchdringung und Wissen, sind träge Prozesse, die Zeit brauchen. Aber der Geist gelangt am Ende zu seinem Ziel, zum Wissen – das absolute Wissen ist das Resultat seines Arbeits- oder Verdauungsprozesses.

Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit. (PhG 590)

Hegel spricht in diesem letzten Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* drei Weisen an, geistige Prozesse zu beschreiben und zu erfassen:

- (1) Darstellung «nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins». Diese Darstellung ist die geschichtliche, die der zeitlichen Sukzession folgt; sie ist das Geschäft der Geschichtswissenschaft.
- (2) Darstellung «nach der Seite ihrer begriffenen Organisation». Eine solche «*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*», nämlich ein System der Entwicklung der Gestalten des Geistes, legt Hegel in der *Phänomenologie* vor.
- (3) Zusammenführung und Vereinigung von Geschichte und Phänomenologie zu einer «begriffenen Geschichte»: Diese Perspektive ist die des absoluten Wissens, das über historische und phänomenologische Beschreibungen und Systematisierungen hinausgeht, indem sie den Inhalt begreift und den «reinen Begriff» jenseits der Zeit «erfasst»:

[...] deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfasst*, d.h. nicht die Zeit tilgt. (PhG 584)

Solange der Geist bloss erscheint, erscheint er in der Zeit, verwirklicht er sich in der Geschichte, in der er sukzessive vielfältige

Gestalten durchläuft. Sobald aber der Geist sich als Geist weiss, «tilgt» er die Zeit. Das Tilgen der Zeit erfolgt in deren Aufhebung durch ihr anderes und in ihr anderes: die Ewigkeit oder – in religiöser Terminologie – das Reich Gottes. Ewigkeit ist die entzeitlichte Wirklichkeit. Im Blick steht hier wiederum die Entmythologisierung, die Übersetzung von «Ewigkeit» und Zeitlosigkeit in eine philosophische Sprache. Zeitlos in diesem Sinne ist die Logik «als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens», als «Reich der Wahrheit», als «*die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*» (WL I 44). Die Logik hat keine Geschichte, der Begriff bewegt sich nicht in Raum und Zeit.

Bedeutet somit die durch das Tilgen der Zeit ermöglichte begriffene Geschichte das Ende der Geschichte des Geistes und das Ende der Philosophie? Mitnichten, denn die Zeit erscheint nur «als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist» (PhG 584–585). Aber das «Geisterreich» – so das freie Schiller-Zitat am Schluss der *Phänomenologie* – ist unendlich, ewig und nicht zeitlich. Das Schiller-Zitat dementiert die Zeitlichkeit des Geistes und damit das Ende der Geschichte. Zeit und Geschichte sind nicht als endlich und nicht als abgeschlossen zu denken, sondern als prinzipiell unabschliessbar und offen. Jede einmal erreichte Gestalt des Geistes sinkt als Resultat wieder zu einem Moment hinab, einem historischen Moment, das im unendlichen Prozess, der das Ganze ist, aufgehoben wird. Aus dem Kelch des Geisterreiches schäumt eine Unendlichkeit neuer Gestalten. Geschichte ist eine Bewegung ohne Ende, eine unendliche Geschichte, in der sich immer wieder Neues hervorbringt, und die einen offenen Blick auf ihr Ganzes erfordert. Das Ganze, das das Wahre ist, ist das Unendliche. Dieses Wissen von der Unendlichkeit des Geisterreichs und der Offenheit und Unabgeschlossenheit seiner Geschichte, dieses Wissen, das sich am Ende der *Phänomenologie* dem Geist zeigt, gehört wesentlich zum Wissen des Geistes von sich selbst, also zum absoluten Wissen.

Abkürzungen

Die Werke Hegels werden nach der Theorie Werkausgabe (TWA) zitiert: G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1969–1971

Dif	Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (TWA 2, 7–138)
Enz	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I–III (TWA 8–10)
ERL	Entwürfe über Religion und Liebe (TWA 1, 239–254)
GPhR	Grundlinien der Philosophie des Rechts (TWA 7)
PhG	Phänomenologie des Geistes (TWA 3)
SdI	Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (TWA 1, 234–236)
VÄ	Vorlesungen über die Ästhetik I–III (TWA 13–15)
VGPh	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–II (TWA 18–20)
VPhG	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (TWA 12)
VPhR	Vorlesungen über die Philosophie der Religion I–II (TWA 16–17)
WL	Wissenschaft der Logik I–II (TWA 5–6)

Literaturverzeichnis

Auswahlbibliographie zu Hegel

- Arndt, Andreas; Bal, Karol; Beyer, Wilhelm R. (Hg.): Phänomenologie des Geistes. Berlin 2001–2002
- ; Müller, Ernst (Hg.): Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute. Berlin 2004
- Baum, Manfred: Die Entstehung der Hegelschen Dialektik. Bonn 1986
- Beaufort, Jan: Die drei Schlüsse. Untersuchungen zur Stellung der «Phänomenologie» in Hegels System der Wissenschaft. Würzburg 1983
- Becker, Werner: Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik. Stuttgart 1969
- Hegels «Phänomenologie des Geistes». Eine Interpretation. Stuttgart 1971
- Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von «Herrschaft und Knechtschaft» bei Hegel und Marx. Stuttgart 1970
- Biedermann, Georg: Das System der Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Berlin 2007
- Bitsch, Brigitte: Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel. Interpretationen zur «Wissenschaft der Logik», «Phänomenologie» und «Rechtsphilosophie». Bonn 1977
- Bloch, Ernst: Subjekt–Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt am Main 1962
- Bodammer, Theodor: Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache. Hamburg 1969

- Bowman, Brady: Sinnliche Gewissheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus. Berlin 2003
- Brandom, Robert B.: A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's «Phenomenology». Cambridge MA 2019
- Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge MA 1994. – Dt.: Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung. Frankfurt am Main 2000
- Browning Gary K. (ed.): Hegel's «Phenomenology of Spirit». A Reappraisal. Dordrecht 1997
- Claesges, Ulrich: Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Bonn 1981
- Cobben, Paul: Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels «Phänomenologie des Geistes» und Heideggers «Sein und Zeit». Würzburg 1999
- ; Cruysberghs, Paul; Jonkers, Peter, de Voset, Lu (Hg.): Hegel-Lexikon. Darmstadt 2006
- Cook, Daniel J.: Language in the Philosophy of Hegel. The Hague 1973
- Drüe, Hermann; Gethmann-Siefert, Annemarie; Hackenesch, Christa; Jaeschke, Walter; Neuser, Wolfgang; Schnädelbach, Herbert (Hg.): Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss. Frankfurt am Main 2000
- Dudeck, Caroline V.: Hegel's «Phenomenology of Mind». Analysis and Commentary. Washington 1981
- Duplancic, Víctor: Erfahrung der Freiheit. Die Entwicklung der Freiheitsidee in der «Phänomenologie des Geistes» von G. W. F. Hegel. Saarbrücken 2008
- Falke, Gustav-Hans H.: Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Interpretation und Kommentar. Berlin 1996
- Fan, Changyang: Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung. Bonn 1998

- Fink, Eugen: Hegel. Phänomenologische Interpretationen der «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt am Main 1977
- Forster, Michael N.: Hegel and Skepticism. Cambridge MA 1989
- Hegel's Idea of a «Phenomenology of Spirit». Chicago 1998
- Fulda, Hans Friedrich; Henrich, Dieter: Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt am Main 1973
- ; Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Stuttgart 1996
- Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Bedeutung der «Phänomenologie des Geistes». Bonn 1966
- Geraets, Théodore F. (dir.): Hegel. L'esprit absolu. Ottawa 1984
- Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano. Napoli 1984
- Gerten, Michael: Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze. Würzburg 2012
- Glockner, Hermann: Hegel-Lexikon. Stuttgart 1957
- Graf, Friedrich Wilhelm; Wagner, Falk (Hg.): Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart 1982
- Gretić, Goran: Das Problem des absoluten Wissens in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Zagreb 1975
- Guibal, Francis: Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la «Phénoménologie de l'Esprit». Paris 1975
- Hansen, Frank-Peter: Georg W. F. Hegel: «Phänomenologie des Geistes». Ein einführender Kommentar. Paderborn, Zürich 1994
- Hegels «Phänomenologie des Geistes». «Erster Teil» des «Systems der Wissenschaft». Dargestellt an Hand der «System-Vorrede» von 1807. Würzburg 1994
- Hartmann, Klaus (Hg.): Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels «Phänomenologie des Geistes». Berlin 1976
- Heidegger, Martin: Hegels «Phänomenologie des Geistes» (Vorlesung Wintersemester 1930/31), hg. von Intraud Görland, Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 32. Frankfurt am Main 1980
- Heinrichs, Johannes: Die Logik der «Phänomenologie des Geistes». Bonn 1974

- Henrich, Dieter; Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes. Stuttgart 1984
- Hillmann, Günther: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835–1841). Frankfurt am Main 1966
- Hogrebe, Wolfram (Hg.): Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels «Phänomenologie des Geistes» (1807). Würzburg 2008
- Holz, Hans Heinz: Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft. Neuwied 1968
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1992
- Hypolite, Jean: Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel. Paris 1946
- Inwood, Michael: A Hegel Dictionary. Oxford, Cambridge MA 1992
- Jaeschke, Walter: Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt 1983
- Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986
- Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule. Stuttgart, Weimar 2003
- Jarczyk, Gwendoline; Labarrière, Pierre-Jean: Hegel. Le malheur de la conscience ou l'accès à la raison. «Liberté de l'autoconscience; stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse». Texte et commentaire. Paris 1989
- Kaehler, Klaus Erich; Marx, Werner: Die Vernunft in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt am Main 1992
- Kainz, Howard P.: Hegel's «Phenomenology». Part I: Analysis and Commentary. University of Alabama Press 1976; Part II: The Evolution of Ethical and Religious Consciousness to the Absolute Standpoint. Ohio University Press 1983.
- Hegel's «Phenomenology of Spirit». Not Missing the Trees for the Forest. Lanham MD 2008
- Kashima, Toru: Die konkrete Gegenwart. Das Problem der Zeit in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der «Phänomenologie des Geistes». Tübingen 1991

- Kersting, Wolfgang: Die Ethik in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Hannover 1974
- Kettner, Matthias: Hegels «sinnliche Gewissheit». Diskursanalytischer Kommentar. Frankfurt am Main 1990
- Kimmerle, Gerd: Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Bonn 1978
- Kimmerle, Heinz: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800–1804. Bonn 1970
- Kohl, Evelin: «Gestalt». Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels «Phänomenologie des Geistes». München 2003
- Köhler, Dietmar: Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels «Phänomenologie des Geistes» und Schellings «Freiheitsschrift». Paderborn 2006
- ; Pöggeler, Otto: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Berlin 1998
- Kojève, Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit». Paris 1947. – Dt.: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur «Phänomenologie des Geistes». Stuttgart 1958
- Kondylis, Panajotis: Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart 1979
- Kress, Angelika: Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität. Würzburg 1996
- Labarrière, Pierre-Jean: La «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel. Introduction à une lecture. Paris 1979
- Structures et mouvement dialectique dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel. Paris 1968
- Lamb, David: Hegel – From Foundation to System. The Hague 1980
- Language and Perception in Hegel and Wittgenstein. Amersham 1979
- Lauer, Quentin: A Reading of Hegel's «Phenomenology of Spirit». New York 1976
- Phenomenology. Its Genesis and Prospect. New York 1965

- Leuze, Reinhard: Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel. Göttingen 1975
- Liebrucks, Bruno: Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes (Sprache und Bewusstsein, Bd. 5). Frankfurt am Main 1970
- Lim, Sok-Zin: Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Versuch einer Interpretation der «Phänomenologie des Geistes». Bonn 1963
- Loewenberg, Jacob: Hegel's «Phenomenology». Dialogues on the Life of Mind. La Salle IL 1965
- Luckner, Andreas: Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels, dargestellt an Hegels «Phänomenologie des Geistes». Berlin 1994
- Lukács, Georg: Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Zürich 1948
- MacIntyre Alasdair (ed.): Hegel. A Collection of Critical Essays. Garden City NY 1972
- Marquet, Jean-François: Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel. Paris 2004
- Marx, Werner: Das Selbstbewusstsein in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt am Main 1986
- Hegels «Phänomenologie des Geistes». Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung». Frankfurt am Main 1971
- Maurer, Reinhart Klemens: Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur «Phänomenologie des Geistes». Stuttgart 1965
- Maza, Luis Mariano de la: Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Bonn 1998
- Moyar, Dean; Quante, Michael (eds.): Hegel's «Phenomenology of Spirit». A Critical Guide. Cambridge 2008
- Negele, Manfred: Grade der Freiheit. Versuch einer Interpretation von G. W. F. Hegels «Phänomenologie des Geistes». Würzburg 1991
- Norman, Richard: Hegel's Phenomenology. A Philosophical Introduction. London 1976
- O'Donohue, John: Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels «Phänomenologie des Geistes». Eine philosophisch-theologische Interpretation. Mainz 1993

- Ottmann, Horst Henning: Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der «Phänomenologie des Geistes». München 1973
- Paek, Hun-Seung: Selbstbewusstsein und Begierde. Eine Untersuchung zur Struktur, Entstehung und Entwicklung der Begierde bei Hegel. Frankfurt am Main 2002
- Peperzak, Adriaan Theodoor: Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987
- Philonenko, Alexis: Commentaire de la «Phénoménologie» de Hegel. De la certitude sensible au savoir absolu. Paris 2001
- Lecture de la «Phénoménologie» de Hegel. Préface – Introduction. Paris 1993
- Pinkard, Terry: Hegel's «Phenomenology». The Sociality of Reason. Cambridge 1994
- Pippin, Robert B.: Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the «Phenomenology of Spirit». Princeton NJ 2011
- Pöggeler, Otto: Hegels Idee einer «Phänomenologie des Geistes». Freiburg im Breisgau 1973
- Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin. Paderborn 2004
- Rauch, Leo; Sherman, David: Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness. Text and Commentary. Albany 1999
- Reinicke, Helmut: Register [zu] G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main 1979
- Robinson, Jonathan Lewis: Duty and Hypocrisy in Hegel's «Phenomenology of Mind». An Essay in the Real and Ideal. Toronto 1977
- Rockmore, Tom: Analytic Philosophy and the Hegelian Turn. In: The Review of Metaphysics 55/2 (2001) 339–370
- Rother, Wolfgang: «Die absolute Freiheit und der Schrecken». Einige Bemerkungen zur Dialektik der Revolution im Anschluss an Hegel. In: Josette Baer, Wolfgang Rother (Hg.): Terror. Basel 2017, 15–27
- Lust. Perspektiven von Platon bis Freud. Basel 2010. Darin das Kapitel «Georg Friedrich Wilhelm Hegel oder die Lust des Doktor Faust» (121–130)

- Rhetorik und Philosophie bei Hegel. Zur Funktion der Antigone in der «Phänomenologie des Geistes». In: Irmgard Männlein-Robert, Wolfgang Rother, Stefan Schorn, Christian Tornau (Hg.): *Philosophus orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur*. Basel 2010, 389–405
- Röttges, Heinz: *Dialektik und Skeptizismus. Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik*. Frankfurt am Main 1987
- Russon, John: *The Self and its Body in Hegel's «Phenomenology of Spirit»*. Toronto 1997
- Scheier, Claus-Arthur: *Analytischer Kommentar zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. Die Architektonik des erscheinenden Wissens. Freiburg im Breisgau 1980
- Schmidt, Josef: «Geist», «Religion» und «absolutes Wissen». Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels «Phänomenologie des Geistes». Stuttgart 1997
- Schmitz, Hermann: *Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim am Glan 1957
- Scholz, Rüdiger: *Goethes «Faust» in der wissenschaftlichen Interpretation von Schelling und Hegel bis heute. Ein einführender Forschungsbericht*. Rheinfelden/Deutschland 1983
- Shklar, Judith N.: *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind»*. Cambridge 1976
- Siep, Ludwig: *Der Weg der «Phänomenologie des Geistes»*. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und zur «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt am Main 2000
- Simon, Josef: *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart 1966
- Steinherr, Thomas: *Der Begriff «Absoluter Geist» in der Philosophie G. W. Hegels*. Sankt Ottilien 1992
- Stekeler, Pirmin: *Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. Ein dialogischer Kommentar. Hamburg 2014
- Stern, Robert: *Hegel and the «Phenomenology of Spirit»*. London 2002
- (ed.): *Hegel's Phenomenology of Nature and Philosophy of Spirit*. London 1993
- *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and «Phenomenology of Spirit»*. London 2006

- Stewart, Jon (ed.): The «Phenomenology of Spirit» Reader. Critical and Interpretative Essays. Albany 1998
- Theunissen, Michael: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin 1970
- Verene, Donald Phillip: Hegel's Absolute. An Introduction to Reading the «Phenomenology of Spirit». Albany 2007
- Hegel's Recollection. A Study of Images in the «Phenomenology of Spirit». Albany 1985
- Vieweg, Klaus; Welsch, Wolfgang (Hg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Frankfurt am Main 2008
- Wagner, Falk: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. Gütersloh 1971
- Welker, Michael: Das Verfahren von Hegels «Phänomenologie des Geistes» und die Funktion des Abschnitts «Die offenbare Religion». Heidelberg 1978
- Well, Karlheinz: Die «schöne Seele» und ihre «sittliche Wirklichkeit». Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel. Frankfurt am Main 1986
- Westphal, Kenneth R.: Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge. Historisch-kritische Analyse zum Kapitel «Wahrnehmung» in der «Phänomenologie» von 1807. Frankfurt am Main 1998
- Hegel's Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel's «Phenomenology of Spirit». Dordrecht 1989
- Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the «Phenomenology of Spirit». Indianapolis 2003
- (ed.): The Blackwell Guide to Hegel's «Phenomenology of Spirit». New York 2009
- Westphal, Merold: History and Truth in Hegel's Phenomenology. Atlantic Highlands NJ 1979
- Method and Speculation in Hegel's «Phenomenology». Atlantic Highlands NJ 1982
- Wildenauer, Miriam: Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes. Hamburg 2004
- Wohlfart, Günter: Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel. Berlin, New York 1981

Im Text zitierte Werke

- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. In: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 7. Darmstadt 1998
- Negative Dialektik. In: ebd., Bd. 6
- Aristoteles: Metaphysik, hg. von Horst Seidl, griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Hamburg 1978–1980
- Politica, recognovit W. D. Ross. Oxonii 1957
- Austin, John L.: How to Do Things with Words. Oxford 1962
- Barth, Karl: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja. Zürich 2010
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Aesthetica, 2 vol. Traiectum cis Viadrum 1750–1758
- Beccaria, Cesare: Dei delitti e delle pene, a cura di Gianni Francioni. In: Edizione Nazionale, vol. 1. Milano 1984
- Böll, Heinrich: Ansichten eines Clowns. München ⁹1970
- Büchner, Georg: Dantons Tod. In: Werke in einem Band, hg. von Henri Poschmann. Berlin, Weimar ³1974
- Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. In: Kerygma und Mythos 1 (1941)
- Camus, Albert: L'Homme révolté. Paris 1951
- Descartes, René: Les Principes de la Philosophie. In: Œuvres, publ. par Charles Adam & Paul Tannery, vol. IX-2. Paris 1996
- Diderot, Denis: La Promenade du sceptique ou Les Allées, in: Œuvres complètes, éd. par Herbert Dieckmann et Jean Varloot, vol. 2. Paris 1975
- Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW [K. Marx, F. Engels: Werke], Bd. 19
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. In: Werke in sechs Bänden, hg. von Erich Thies, Bd. 5. Frankfurt am Main 1976
- Goethe, Johann Wolfgang von: Faust. In: Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von Erich Trunz, Bd. 3. München 1993
- Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: Wegmarken. Frankfurt am Main ³2004

- Hersch, Jeanne: L'Instant. In: Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964. Paris 1966
- Hobbes, Thomas: Elementorum philosophiae sectio tertia de cive. Parisiis 1642
- d'Holbach, Paul-Henri Thiry: Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes & des effets de la religion chrétienne. In: Œuvres philosophiques, éd. par Jean Pierre Jackson, vol. 1. Paris 1998
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. In: Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 3. Darmstadt 1998
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 1913
- Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Tübingen 1968
- Hutcheson, Francis: An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises, ed. Wolfgang Leidhold. Indianapolis 2008
- Jaspers, Karl: Die Chiffren der Transzendenz. Basel 2011
- Philosophie II: Existenzerschließung. Berlin 1932
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: AA [Akademie-Ausgabe <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>, Bd.] VIII
- Die Metaphysik der Sitten. In: AA VI
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: AA VI
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: AA IV
- Kritik der praktischen Vernunft. In: AA V
- Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781). In: AA IV
- Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). In: AA III
- Kritik der Urteilskraft. In: AA V
- Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus. Aus dem Dänischen übers. von Gisela Perlet. Stuttgart 1997

- Entweder – Oder. Ein Lebensfragment herausgegeben von Victor Eremita. Aus dem Dänischen übers. von Heinrich Fauteck. München 72003
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal. In: Die philosophischen Schriften, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, Bd. 6. Hildesheim, New York 1978
- Locke, John: Epistola de tolerantia. Gouda 1689
- Luxemburg, Rosa: Die Russische Revolution. Eine kritische Würdigung. Berlin 1922
- Mandeville, Bernard de: The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits. London 1714
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 3 Bde. In: MEW [K. Marx, F. Engels: Werke], Bd. 23–25
- Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW, Erg.-Bd. 1
- Thesen über Feuerbach. In: MEW, Bd. 3
- ; Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3
- Platon: Apologia Sokratous. In: Werke in acht Bänden, hg. von Gunther Eigler, Bd. 2. Darmstadt 2001
- Lysis. In: ebd., Bd. 1
- Menon. In: ebd., Bd. 2
- Politeia. In: ebd., Bd. 4
- Theaitetos. In: ebd., Bd. 6
- Rosenkranz, Karl: Ästhetik des Hässlichen. Königsberg 1853
- Rousseau, Jean-Jacques: Du contrat social; ou, principes du droit politique, éd. par Simone Goyard-Fabre. In: Œuvres complètes, sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, vol. 5. Genève 2012
- de Sade, Donatien Alphonse François: Justine ou les Malheurs de la vertu. En Hollande [Paris] 1791
- La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'histoire de Juliette, sa sœur [L'Histoire de Juliette ou les Prospérités du Vice]. En Hollande 1797
- Schiller, Friedrich: Die Freundschaft. In: Schillers Werke, hg. von Ludwig Beller mann, Bd. 1. Leipzig, Wien [1922]

Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben. Olten 1968

Trotsky, Leo: Die permanente Revolution. Ergebnisse und Perspektiven. Essen 1993

Verri, Pietro: Discorso sull'indole del piacere e del dolore, a cura di Giorgio Panizza. In: Edizione Nazionale, vol. 3. Roma 2004

Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1904–1905

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt am Main ⁸1971